Schopenhauer-Lexikon.

Erster Band.

Aberglaube bis Jury.

Schopenhauer-Lexikon.

Ein philosophisches Wörterbuch,

nach

Arthur Schopenhauers

sämmtlichen Schriften und handschriftlichem Nachlaß bearbeitet

von

Julius Frauenstädt.

Erster Band.

Aberglaube bis Jury.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1871.

Vorwort.

Bei den großen Denkern genügt es uns nicht, blos im Allgemeinen ihre Lehre zu kennen, sondern wir haben auch das Bedürfniß einer Uebersicht über die ganze Fülle von Gegenständen, die sie in den Bereich ihrer Betrachtung gezogen, und über das Wesentliche Dessen, was sie über jeden einzelnen Gegenstand gelehrt haben. Daher das Bedürfniß nach Wörterbüchern der großen Philosophen, welche uns über Beides, über den ganzen Umfang und den wesentlichen Inhalt ihrer Lehre leichte Uebersicht gewähren.

Solche Wörterbücher sind keineswegs von blos historischem, rückwärts gewandtem Interesse, sondern sie sind von Interesse auch für die zukünftige Weiterförderung der Wahrheitserkenntniß. Denn in den Schriften der großen Philosophen sind ja nicht blos vergängliche, ihrer Zeit angehörige Gedanken, sondern es sind in ihnen auch bleibende, für alle Zeiten gültige Wahrheiten und Wahrheitskeime niedergelegt, an die man anknüpfen muß, um die Erkenntniß weiter zu fördern.

Da nun Schopenhauer zu diesen großen Denkern gehört, ein Wörterbuch der erwähnten Art aber, durch welches man sich über den ganzen Umfang und den wesentlichen Inhalt seiner Lehre orientiren kann, bisher noch gefehlt hat, so habe ich mich zur Ausarbeitung eines solchen entschlossen und lege nun die Frucht meiner Arbeit hiermit dem Publicum vor.

Hätte es bisher nicht an einem solchen Lexikon gefehlt, so wären nicht so viele falsche Darstellungen und schiefe Beurtheilungen der Schopenhauer'schen Lehre erschienen. Mit gegenwärtigem Lexikon in der Hand wird man künftig Jeden, der über Schopenhauer berichtet und richtet, controliren können.

Ein zweites Hauptmotiv, welches mich zur Ausarbeitung des vorliegenden Lexikons bestimmt hat, ist folgendes. Unsere Zeit ist zwar reich an Kenntnissen auf allen Gebieten des Wissens, und die sogenannten „Real-Lexika" suchen die errungenen Kenntnisse allen Bildungsbeflissenen zugänglich zu machen; aber in Folge der Verachtung, in welche die Philosophie gerathen ist, und an welcher zum Theil die Philosophen selbst Schuld sind, hat die Entwicklung der Einsicht nicht gleichen Schritt gehalten mit der Erweiterung und Verbreitung der Kunde, und doch ist Kunde nur als Mittel zur Einsicht von Werth. (Vergl. den Artikel Einsicht in vorliegendem Lexikon.) Wie sehr es selbst Männern der Wissenschaft an philosophischer Bildung fehlt, das kann man an der mitunter rohen Weise sehen, in der die Naturforscher über die empirisch ermittelten Thatsachen urtheilen. Noch immer kommt ihr Urtheil über den Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus nicht hinaus, während doch dieser Gegensatz längst durch Kant, vollends aber durch Schopenhauer überwunden ist.

Dem beklagten Mangel an philosophischer Bildung nun entgegenzuwirken thut ein philosophisches Lexikon Noth, ein Lexikon, welches die Kunde zur Einsicht erhebt, ein Begriffs-Lexikon, welches die durch die Sach-Lexika dargestellte Erscheinungswelt richtig deuten lehrt. Von allen nachkant'schen Systemen scheint mir nun aber kein anderes geeigneter zu diesem Zweck, als das Schopenhauer'sche. Die Schopenhauer'sche Philosophie ist, als aus der äußern und innern Erfahrung geschöpft, reich wie die Welt und mit den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften im Wesentlichen

übereinstimmend, während diejenigen nachkant'schen Systeme, welche die Welt a priori construiren, arm sind an Begriffen und arg gegen die Empirie verstoßen. Dazu kommt, daß Schopenhauer, wie kein Anderer, mit der Tiefe der Gedanken Klarheit des Ausdrucks verbindet; während die Andern entweder tief sind, ohne klar, oder klar, ohne tief zu sein. In allen diesen Beziehungen schien mir ein aus den Schopenhauer'schen Schriften hergestelltes Lexikon am geeignetsten, philosophische Bildung und Einsicht zu verbreiten.

Obwohl die Darstellung in diesem Lexikon mit Schopenhauers eigenen Worten gegeben ist, so konnte sie doch nur eine summarische sein und mußte die nähere Ausführung den Werken Schopenhauers selbst überlassen, wo man sie an den von mir in Parenthese bezeichneten Stellen finden wird. Auch wird man die schriftstellerische Größe Schopenhauers nicht aus meiner einfach und schmucklos gehaltenen Darstellung, sondern nur aus seinen eigenen Werken kennen lernen können.

Es war keine leichte Arbeit, das vorliegende Lexikon herzustellen. Denn Schopenhauer betrachtet einen und denselben Gegenstand in sehr verschiedenen Beziehungen, und was er in diesen verschiedenen Beziehungen über ihn sagt, steht nicht immer an einem Ort beisammen, sondern häufig sehr zerstreut, worauf er selbst am Schluß des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" aufmerksam macht. Es galt daher, die zerstreuten Stellen zu sammeln, zu ordnen, und das in ihnen enthaltene Wesentliche mit Weglassung alles zur bloßen Ausführung Gehörigen darzustellen, um ein Gesammtbild dessen zu geben, was Schopenhauer über jeden einzelnen Gegenstand lehrt. Dabei war, da Schopenhauer häufig denselben Gedanken mit andern Worten wiederholt, unter den verschiedenen Ausdrücken eines und desselben Gedankens eine Auswahl zu treffen. In allen diesen Beziehungen war die vorliegende Arbeit schwierig und zeitraubend; doch glaube ich die Schwierigkeiten glücklich überwunden zu haben. Die Ueberschriften,

durch welche innerhalb eines Artikels die verschiedenen Beziehungen, in welchen, oder die verschiedenen Gesichtspunkte, von welchen aus der Gegenstand betrachtet wird, bezeichnet sind, rühren von mir her.

In dem Bewußtsein, eine eben so nützliche, als schwierige Arbeit vollendet zu haben, sehe ich getrost der Aufnahme entgegen, welche dieselbe beim Publicum finden wird.

Berlin, im August 1871.

Julius Frauenstädt.

Abkürzungen.

E. bedeutet: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. Aufl.
F. „ Ueber das Sehen und die Farben, 3. Aufl.
G. „ Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 3. Aufl.
H. „ Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß.
M. „ Arthur Schopenhauer: Von ihm, über ihn. Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke.
N. „ Ueber den Willen in der Natur, 3. Aufl.
P. „ Parerga und Paralipomena, 2. Aufl.
W. „ Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl.

A.

Aberglaube.

1) Das Wort „Aberglaube".

Die Worte „Aberglauben" und „Aberwitz" sind wahrscheinlich entsprungen aus „Ueberglauben" und „Ueberwitz", unter Vermittelung von „Oberglauben" und „Oberwitz" (wie Ueberrock—Oberrock, Ueberhand—Oberhand) und sodann durch Corruption des O in A, wie umgekehrt in „Argwohn" statt „Argwahn". (P. II, 610.)

2) Quelle des Aberglaubens.

Durch die Vernunft dem Gedanken zugänglich geworden, steht der Mensch auch dem Irrthum und damit dem Wahne, dem Aberglauben offen (s. Irrthum). Denn in den Gedanken, den abstracten Begriff geht alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. Da nun Vernunft Allen, Urtheilskraft Wenigen zu Theil geworden ist, so ist die Folge, daß der Mensch dem Wahne offen steht, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben ist, wovon die superstitiösen Dogmen und Cultushandlungen der verschiedenen Religionen zahlreiche und auffallende Beispiele liefern. (W. II, 73—75.)

3) Aberglaube, dem wahrer Glaube zu Grunde liegt.

Der Glaube an geheimnißvolle übernatürliche Wirkungen, an Sympathie und Magie, an Geistererscheinungen, omina u. s. w. ist nicht schlechthin als Aberglauben zu verwerfen, wiewohl er beim Volke stark mit Aberglauben vermischt vorkommt. Es liegt allem diesen Glauben metaphysische Wahrheit zu Grunde. Um über alle geheime Sympathie oder gar magische Wirkung vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in sie hineinschaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthseln und Unbegreiflichkeiten versenkt sind und unmittelbar weder die Dinge noch uns selbst von Grund aus kennen und verstehen. Die dieser Gesinnung

entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verrathen haben. (N. 109.)

Der Gespensterglaube ist dem Menschen angeboren; er findet sich zu allen Zeiten und in allen Ländern, und vielleicht ist kein Mensch ganz frei davon. Der große Hause und das Volk, wohl aller Länder und Zeiten, unterscheidet Natürliches und Uebernatürliches, als zwei grundverschiedene, jedoch zugleich vorhandene Ordnungen der Dinge. Dem Uebernatürlichen schreibt er Wunder, Weissagungen, Gespenster und Zauberei unbedenklich zu, läßt aber überdies auch wohl gelten, daß überhaupt nichts durch und durch bis auf den letzten Grund natürlich sei, sondern die Natur selbst auf einem Uebernatürlichen beruhe. Im Wesentlichen fällt nun diese populäre Unterscheidung zusammen mit der Kantischen zwischen Erscheinung und Ding an sich; nur daß diese die Sache genauer und richtiger bestimmt, nämlich dahin, daß Natürliches und Uebernatürliches nicht zwei verschiedene und getrennte Arten von Wesen sind, sondern Eines und Dasselbe, welches an sich genommen übernatürlich zu nennen ist, weil erst, indem es erscheint, d. h. in die Wahrnehmung unsers Intellects tritt und daher in dessen Formen eingeht, die Natur sich darstellt, deren phänomenale Gesetzmäßigkeit es eben ist, die man unter dem Natürlichen versteht. (P. I, 284 fg.)

Wie dem Gespensterglauben, so liegt auch dem Glauben an Omina, der so allgemein und unvertilgbar ist, daß er selbst in den überlegensten Köpfen nicht selten Raum gefunden hat, Wahrheit zu Grunde. Denn da nichts absolut zufällig ist, vielmehr Alles nothwendig eintritt und sogar die Gleichzeitigkeit selbst des causal nicht Zusammenhängenden, die man den Zufall nennt, eine nothwendige ist, indem ja das jetzt Gleichzeitige schon durch Ursachen in der entferntesten Vergangenheit als ein solches bestimmt wurde; so spiegelt sich Alles in Allem, klingt Jedes in Jedem wieder. Der unvertilgbare Hang des Menschen, auf Omina zu achten, seine extispicia und ορνιθοσκοπια, sein Bibelaufschlagen, sein Kartenlegen, Bleigießen, Kaffeesatzbeschauen u. dgl. zeugen von seiner den Vernunftgründen trotzenden Voraussetzung, daß es irgendwie möglich sei, aus dem ihm Gegenwärtigen und klar vor Augen Liegenden das durch Raum oder Zeit Verborgene, also das Entfernte oder Zukünftige zu erkennen, sodaß er wohl aus Jenem Dieses ablesen könnte, wenn er nur den wahren Schlüssel der Geheimschrift hätte. (P. I, 230 fg.) Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beruht die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der ειμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, so zu sagen, miteinander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen Andern verstümmelt oder getödtet

hat, dieses Piaculum sein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt scheint, und auch von Andern als persona piacularis (Unglücksmensch) eine eigene Art von Discredit erfährt. (E. 60 fg.)

Wendet man die Uebereinstimmung zwischen dem Mechanismus und der Technik der Natur, oder dem nexus effectivus und dem nexus finalis, demzufolge die Naturproducte sich ebenso rein causal als teleologisch erklären lassen (s. Teleologie), auf den Lebenslauf des Menschen an, so wird die Möglichkeit der omina, praesagia, portenta begreiflich. Das, was nach dem Laufe der Natur nothwendig eintritt, ist alsdann doch andererseits wieder anzusehen als für den Lebenslauf des Einzelnen berechnet, bloß in Bezug auf ihn geschehend und existirend; wonach dann das Natürliche und ursächlich nachweisbar Nothwendige eines Ereignisses das Ominose desselben keineswegs aufhöbe und ebenso dieses nicht jenes. Daher sind Die ganz auf dem Irrwege, welche das Ominose eines Ereignisses dadurch zu beseitigen vermeinen, daß sie die Unvermeidlichkeit seines Eintritts darthun, indem sie die natürlichen und nothwendig wirkenden Ursachen desselben nachweisen. Denn an diesen zweifelt kein vernünftiger Mensch, und für ein Mirakel will Keiner das Omen ausgeben; sondern gerade daraus, daß die ins Unendliche hinausreichende Kette der Ursachen und Wirkungen mit der ihr eigenen, strengen Nothwendigkeit und unvordenklichen Prädestination den Eintritt dieses Ereignisses in solchem bedeutsamen Augenblick unvermeidlich festgestellt hat, erwächst demselben das Ominose. (P. I, 236 fg. W. II, 384.) Andererseits jedoch sehen wir mit dem Glauben an die Omina auch der Astrologie wieder die Thür geöffnet, da die geringste als ominos geltende Begebenheit durch eine ebenso unendlich lange und ebenso streng nothwendige Kette von Ursachen bedingt ist, wie der berechenbare Stand der Gestirne zu einer gegebenen Zeit. (P. I, 236.)

Abrichtung.

1) Abrichtung der Thiere.

Die Abrichtung (Dressur) der Thiere beruht auf der Benutzung ihres Erinnerungsvermögens und der bei ihnen überaus starken Macht der Gewohnheit (s. Gewohnheit). Das Erinnerungsvermögen der Thiere ist, wie ihr gesammter Intellect, auf das Anschauliche beschränkt und besteht zunächst blos darin, daß ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt; ihre Erinnerung ist daher stets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den einmal zurückgelegten Weg, die schon besuchten Häuser leicht wieder und wird durch den Anblick des Tellers oder den des Stocks sogleich in die entsprechende Stimmung versetzt. Auf der Benutzung

dieses anschauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus starken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung. (W. II, 63.) Das Thier wird durch den gegenwärtigen Eindruck bestimmt; nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann seine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden ist und nunmehr als solche es bestimmt: das ist Dressur. (W. I, 44.) Die Dressur ist demnach die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht. (E. 34 und P. II, 620.) Sie macht nur eine scheinbare Ausnahme von der Bestimmbarkeit der Thiere durch blos anschauliche und gegenwärtige Motive. (E. 34.)

Von der menschlichen Erziehung ist die Abrichtung gerade so verschieden wie Anschauen vom Denken. (W. II, 63.)

2) Abrichtung des Menschen.

Bei Menschen tritt häufig an die Stelle der Erziehung und Bildung eine Art von Abrichtung, namentlich beim großen Haufen. Sie wird bewerkstelligt durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verstand und Urtheilskraft da wären, das Werk zu stören (W. II, 74.) Ja, der Mensch übertrifft sogar an Abrichtungsfähigkeit alle Thiere. Die Moslem sind abgerichtet, fünfmal des Tages das Gesicht gegen Mecka gerichtet, zu beten; thun es unverbrüchlich. Christen sind abgerichtet, bei gewissen Gelegenheiten ein Kreuz zu schlagen, sich zu verneigen u. dgl.; wie denn überhaupt die Religion das rechte Meisterstück der Abrichtung ist, nämlich die Abrichtung der Denkfähigkeit. (P. II, 638.)

Wie die Abrichtung der Thiere, so gelingt auch die des Menschen nur in früher Jugend vollkommen. (P. II, 638.)

Absolut. Das Absolute.

1) Der Begriff des Absoluten hat Realität allein an der Materie.

Versteht man unter dem so viel gebrauchten Ausdruck Absolutum Das, was nie entstanden sein, noch jemals vergehen kann, woraus hingegen Alles, was existirt, besteht und geworden ist, so hat man dasselbe nicht in imaginären Räumen zu suchen, sondern es ist ganz klar, daß jenen Anforderungen die Materie gänzlich entspricht. (P. II, 114.) Das Prädicat absolut hat an der Materie seinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zulässig ist, außerdem es ein Prädicat, für welches gar kein Subject zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realisirender Begriff sein würde. (E. Vorr. XXVI.) Besser als alle erfaselten Nebelgestalten jener seit Kant versuchten Philosophie, deren alleiniges Thema das Absolute bildet, entspricht den Anforderungen an ein solches die Materie. Diese ist unentstanden und unvergänglich, also wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur. Aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Absoluten weiter verlangen? (W. I, 574.)

2) Wie das Absolute **nicht** zu denken ist.

Das Absolute ist nicht als erste Ursache zu denken, weil es eine erste Ursache überhaupt nicht gibt (s. Ursache). Es ist auch nicht als das Unbedingt-Nothwendige zu denken, weil Nothwendigkeit durchaus und überall nichts Anderes besagt als aus einem Grunde folgen, ein solcher also die Bedingung aller Nothwendigkeit und mithin das Unbedingt-Nothwendige eine contradictio in adjecto, also gar kein Gedanke, sondern ein hohles Wort ist. (P. I, 199.) Endlich ist das Absolute auch nicht als Object zu denken, denn alles Objective ist stets nur ein Secundäres, nämlich eine Vorstellung. Beim Objectiven können wir nie zu einem Ruhepunkt, einem Letzten und Ursprünglichen, gelangen, weil wir hier im Gebiete der Vorstellungen sind, diese aber sämmtlich dem Satz vom Grunde unterworfen sind, dessen Forderung jedes Object sogleich verfällt. Auf ein angenommenes objectives Absolutum dringt sogleich die Frage Woher? und Warum? zerstörend ein, vor der es weichen und fallen muß. (P. I, 84.) Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt so sehr in der Form des Bewußtseins, daß man schlechterdings sich nichts objectiv vorstellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, also kein absolutes Absolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Diesen oder Jenen seine Bequemlichkeit irgendwo still stehen und ein solches Absolutum beliebig annehmen heißt kann nichts ausrichten gegen jene unumstößliche Gewißheit a priori. (W. I, 573 fg.)

3) Gegen den Mißbrauch, der mit dem „Absoluten" getrieben wird.

Das ganze, sich für Philosophie ausgebende Gerede vom Absoluten läuft auf einen verschämten und daher verlarvten kosmologischen Beweis zurück. (W. II, 50.) Es ist nichts Anderes, als der kosmologische Beweis incognito. (W. I, 574. P. I, 123.)

Diejenigen, welche vorgeben, ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Proceß, den Gründen, Motiven oder sonst was, infolge welcher die Welt daraus hervorgeht oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Dasein gesetzt, „entlassen" und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane. (W. II, 206.)

Abstract. Abstracte Vorstellung. Abstracte Erkenntniß.

1) Das Abstracte als Gegensatz des Intuitiven.

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven (Anschaulichen) und Abstracten (aus dem Anschaulichen Abgezogenen). Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe. (W. I, 7.)

2) Abhängigkeit des Abstracten von dem Intuitiven.

Alle abstracte Erkenntniß, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, hat auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf diese, also dadurch, daß ihre Begriffe, oder deren Theilvorstellungen, durch An-

schauungen zu realisiren, d. h. zu belegen sind. Begriffe und Abstractionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. (W. II, 89. I, 41.) Die abstracte Vorstellung hat ihr ganzes Wesen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorstellung, welche ihr Erkenntnißgrund ist. Diese kann nun zwar wieder zunächst eine abstracte Vorstellung sein, und sogar auch diese wieder nur einen eben solchen abstracten Erkenntnißgrund haben; aber nicht so ins Unendliche, sondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntniß hat (W. I, 48.) Daher hat die Klasse der abstracten Vorstellungen von den andern das Unterscheidende, daß in diesen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorstellung der nämlichen Klasse fordert, bei den abstracten Vorstellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorstellung aus einer andern Klasse. (W. I, 49.)

3) Bildung des Abstracten aus dem Anschaulichen.

Bei der Bildung der abstracten Vorstellungen zerlegt das Abstractionsvermögen die anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandtheile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können, als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge. Bei diesem Processe nun aber büßen die Vorstellungen nothwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandtheile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahirte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl denken, jedoch darum nicht für sich allein auch anschauen. Man hat solche Vorstellungen Begriffe genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge unter sich begreift, also ein Inbegriff derselben ist. Man kann sie auch definiren als Vorstellungen aus Vorstellungen. (G. 97 fg.)

4) Verhältniß der abstracten Erkenntniß zur intuitiven.

Die abstracte Erkenntniß vereint oft mannichfaltige intuitive Erkenntnisse in eine Form oder einen Begriff, so daß sie nun nicht mehr zu unterscheiden sind. Daher sich die abstracte Erkenntniß zur intuitiven verhält wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen, deren große Mannichfaltigkeit er durch einen sie alle befassenden Umriß wiedergiebt. (W. I, 571.) Die anschauliche Erkenntniß erleidet bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thierischen Organismus, dessen Formen und Mischungen durch ihn selbst bestimmt werden und aus deren Zusammensetzung gar nicht mehr die Beschaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen ist, — oder (weil dieses ein wenig zu viel gesagt ist) die Reflexion verhält sich zur anschaulichen Erkenntniß keineswegs wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so, wie der Schatten dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergibt, aber auch das Mannichfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedenste durch den nämlichen Umriß darstellt, so daß keineswegs von ihm aus-

gehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher construiren ließen. (W. I, 538.)

5) Mittel zur Fixirung der abstracten Vorstellungen. Da die zu abstracten Begriffen sublimirten und dabei zersetzten Vorstellungen alle Anschaulichkeit eingebüßt haben, so würden sie dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkoperationen gar nicht Stand halten, wenn sie nicht durch Zeichen sinnlich fixirt und festgehalten würden: dies sind die Worte. (G. 99.)

6) Nutzen der abstracten Vorstellungen. Dadurch, daß die aus dem Anschaulichen abstrahirten Begriffe weniger in sich enthalten als die Vorstellungen, daraus sie abstrahirt worden, sind sie leichter zu handhaben als diese, und verhalten sich zu ihnen ungefähr, wie die Formeln in der höhern Arithmetik zu den Denkoperationen, aus denen solche hervorgegangen sind und die sie vertreten, oder wie der Logarithmus zu seiner Zahl. Sie enthalten von den vielen Vorstellungen, aus denen sie abgezogen sind, gerade nur den Theil, den man braucht; statt daß, wenn man jene Vorstellungen selbst durch die Phantasie vergegenwärtigen wollte, man gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen müßte und dadurch verwirrt würde: jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen (abstracten Vorstellungen), denkt man nur die Theile und Beziehungen aller dieser Vorstellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert. Ihr Gebrauch ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäcks, oder auch dem Operiren mit Quintessenzen, statt mit den Pflanzenspecies selbst, zu vergleichen. (G. 101.) Beim eigenen Nachdenken ist die Abstraction ein Abwerfen unnützen Gepäcks zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin und her zu werfenden Erkenntnisse. Man läßt nämlich dabei das viele Unwesentliche, daher nur Verwirrende der realen Dinge weg und operirt mit wenigen aber wesentlichen in abstracto gedachten Bestimmungen. Aber eben, weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen entstehen, und daher, je allgemeiner, desto leerer sind, beschränkt der Nutzen jenes Verfahrens sich auf die Verarbeitung unserer bereits erworbenen Erkenntnisse. Neue Grundeinsichten hingegen sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu schöpfen mit Hülfe der Urtheilskraft. (W. II, 68. 89.)

7) Unzulänglichkeit des Abstracten. Das Abstracte kann das Anschauliche nie ersetzen, weil Begriffe stets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne nicht herab gelangen. Daher die Unzulänglichkeit des Abstracten für das praktische Leben, wo doch das zu Behandelnde ein Einzelnes ist. Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntniß des Verstandes unser Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abstracte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtnisses kann. Hieraus entspringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniß für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung gestatten, also für den täglichen Verkehr, in welchem eben des-

halb die Weiber excelliren. Auch erklärt sich hieraus, warum im wirklichen Leben der Gelehrte, dessen Vorzug im Reichthum abstracter Erkenntnisse liegt, so sehr zurücksteht gegen den Weltmann, dessen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß besteht, die ihm ursprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. (W. II, 80—82.) Die abstracte Erkenntniß hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden. Erst hierdurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. (W. I, 66.)

8) Gegen das Ausgehen von abstracten Begriffen in der Philosophie.

In der Philosophie wird aus bloßen abstracten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert. Weite, abstracte, zumal aber durch keine Anschauung zu realisirende Begriffe dürfen nie die Erkenntnißquelle, der Ausgangspunkt oder der eigentliche Stoff des Philosophirens sein. (W. II, 92.) Das Operiren mit weiten Abstractis, unter gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntniß, aus der sie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Controle derselben ist, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens. (W. II, 93.) Die erstaunliche Aermlichkeit und marternde Langweiligkeit jener philosophischen Schriften, welche mit weiten Abstractis, wie Endliches, Unendliches, — Sein, Nichtsein, Anderssein, — Einheit, Vielheit, Mannichfaltigkeit, — Identität, Diversität, Indifferenz u. s. w. operiren und aus solchem Material ihre Constructionen aufbauen, erklärt sich daraus, daß weil durch dergleichen weite Abstracta unendlich Vieles gedacht wird, in ihnen nur äußerst wenig gedacht werden kann; es sind leere Hülsen. (W. II, 91 fg.)

Absurde, das.

1) Das Gebiet, in welchem das Absurde liegt.

Das Absurde liegt im Gebiete der Gedanken, der abstracten Begriffe, als in welche alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige eingeht. (W. II, 74.)

2) Herrschaft des Absurden.

Die bleibende Herrschaft behauptet in der Welt das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, nur durch kurze Unterbrechungen gestört. (W. I, 382. H. 390.) Das Absurde erfüllt, wie Goethe richtig sagt, recht eigentlich die Welt (F. 92. M. 296. W. I, Vorrede XXX) und macht am leichtesten Glück in der Welt. (P. I, 6.)

Accidenz, s. Substanz.

Actio in distans, s. Magie.

Adel.

Das Recht des Besitzes ist zwar ethisch und rationell ungleich besser begründet als das Recht der Geburt. Jedoch ist es mit diesem verwandt und verwachsen, welches man daher schwerlich würde wegschneiden können, ohne jenes in Gefahr zu setzen. Der Grund hiervon ist, daß der meiste Besitz ererbt, folglich auch eine Art Geburts-

recht ist; wie denn eben der alte Adel auch nur den Namen des Stammgutes führt, also durch denselben blos seinen Besitz ausdrückt. Demgemäß sollten alle Besitzenden, wenn sie, statt neidisch zu sein, klug wären, auch der Erhaltung der Rechte der Geburt anhängen.

Der Adel als solcher gewährt den doppelten Nutzen, daß er einerseits das Recht des Besitzes und andererseits das Geburtsrecht des Königs stützen hilft; denn der König ist der erste Edelmann im Lande.

Mit Recht beruft ein Edelmann sich auf seine Vorfahren, weist auf seinen Stammbaum hin. Bornirt und lächerlich ist es, die Abstammung für unbedeutend zu halten, nicht darauf sehen zu wollen, wessen Sohn Einer ist; denn allerdings ist der Charakter vom Vater erblich. (P. II, 276. Vergl. Vererbung.)

Aecht.

Alles Ursprüngliche und daher alles Aechte im Menschen wirkt, als solches, wie die Naturkräfte, unbewußt. Was durch das Bewußtsein hindurch gegangen ist, wurde eben damit zu einer Vorstellung; folglich ist die Aeußerung desselben gewissermaßen Mittheilung einer Vorstellung. Demnach nun sind alle ächten und probehaltigen Eigenschaften des Charakters und des Geistes ursprünglich unbewußt, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck. Alles Bewußte der Art ist schon nachgebessert und ist absichtlich, geht daher schon über in Affectation, d. i. Trug. Darum ist nur das Angeborene ächt und stichhaltig. (P. II, 637.)

Aegypter.

Die Aegypter sind ursprünglich eine Hindukolonie, daher so viel dem Indischen Aehnliches in ihrer Religion, daher auch ihr Kastenwesen. (M. 174.) Zu den Anzeichen, daß die Aegypter (Aethiopen), oder wenigstens ihre Priester, aus Indien gekommen sind, gehören auch im Leben des Apollonius von Thyana die Stellen L. III, 20 und VI, 11. (P. II, 431.)

Die Aegypter glaubten an Metempsychose (Herod. II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato sie mit Begeisterung entgegennahmen. (W. II, 577.) Den neuplatonischen Dogmen liegt Indo-Aegyptische Weisheit zu Grunde. (P. I, 63 f.) Die Aegypter haben den Orkus Amenthes genannt, welches nach Plutarch (de Is. et Osir. c. 29.) bedeutet ὁ λαμβανων και διδους, „der Nehmende und Gebende", um auszudrücken, daß es derselbe Quell ist, in den Alles zurück und aus dem Alles hervorgeht. (P. II, 292.)

Wenn man die Höhe des intellectuellen Werthes richtig schätzen kann nach dem Grade, in welchem ein Mensch das Problem des Daseins inne wird und sich darum kümmert, wie hoch stehen dann die Hindus und die alten Aegypter gegen die Europäer. (H. 430.)

Von der Regel, daß ein Volk, sobald es einen Ueberschuß von Kräften spürt, auf Raubzüge ausgeht, scheinen die zwei sehr religiösen Völker, Hindu und Aegypter, eine Ausnahme zu machen, welche, wenn sie einen Ueberschuß von Kräften fühlten, solche meistens nicht

auf Raubzüge oder Heldenthaten, sondern auf Bauten verwendet haben, welche den Jahrtausenden trotzen und ihr Andenken ehrwürdig machen. (P. II, 480.)

Aerger.

Aerger ist die Richtung des Subjects des Erkennens auf die Hemmung einer starken Aeußerung des Subjects des Willens. Ihn zu vermeiden sind zwei Wege: entweder nicht heftig zu wollen, d. i. Tugend; oder das Erkennen nicht auf die Hemmung zu richten, d. i. Stoicismus. (H. 448.)

Aesthetisch.

1) Elemente und Bedingungen der ästhetischen Betrachtungsweise und des ästhetischen Wohlgefallens.

Die ästhetische Betrachtungsweise enthält zwei unzertrennliche Bestandtheile: die Erkenntniß des Objects, nicht als einzelnen Dinges, sondern als platonischer Idee, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen (s. Idee); sodann das Selbstbewußtsein des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjects der Erkenntniß. (W. I, 230.) Das ästhetische Wohlgefallen beruht auf beiden, und zwar bald mehr auf dem einen, bald mehr auf dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Contemplation ist. (W. I, 230.)

Die Bedingung, unter welcher beide Bestandtheile immer vereint eintreten, ist das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen, nur Relationen fassenden Erkenntnißweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft die allein taugliche ist. Wenn der Wille schweigt, die Gegenstände aufhören Motive für unser Wollen zu sein, wenn wir in der Anschauung aufgehen, uns ins Object verlieren, alle Individualität vergessen, so treten wir in den seligen Zustand der ästhetischen Contemplation. Beim Eintritt desselben wird zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, und das erkennende Individuum erhebt sich zum reinen Subject des willenlosen Erkennens, so daß nun Beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und allen andern Relationen stehen. (W. I, 230—232. P. II, 447—452.) Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht, so wie es einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehört. (W. I, 232 fg.)

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objective Gemüthsstimmung durch entgegenkommende Objecte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. (W. I, 232.)

Was den Zustand der ästhetischen Contemplation erschwert, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze Weile. (W. II, 420.)

Wie groß der Antheil ist, welchen am ästhetischen Wohlgefallen die subjective Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subject des Erkennens, zeigt sich unter anderm in dem wundersamen Zauber, den die Phantasie über die Vergangenheit und Entfernung verbreitet. Es sind die Objecte allein, welche die Phantasie zurückruft, nicht das unruhige, leidende, gequälte Subject des Willens, das damals zu ihnen in Beziehung stand. (W. I, 234.)

Was das Objective der ästhetischen Anschauung, also die (platonische) Idee betrifft; so läßt diese sich beschreiben als das, was wir vor uns haben würden, wenn die Zeit, diese formale und subjective Bedingung unsers Erkennens, weggezogen würde wie das Glas aus dem Kaleidoskop. Wir sehen z. B. die Entwickelung von Knospe, Blume und Frucht, und erstaunen über die treibende Kraft, welche nie ermüdet, diese Reihe von Neuem durchzuführen. Dieses Erstaunen würde wegfallen, wenn wir erkennen könnten, daß wir bei allem jenem Wechsel doch nur die eine und unveränderliche Idee der Pflanze vor uns haben, welche aber als eine Einheit von Knospe, Blume und Frucht anzuschauen wir nicht vermögen, sondern sie vermittelst der Form der Zeit erkennen müssen, wodurch unserm Intellect die Idee auseinandergelegt wird in jene successiven Zustände. (P. II, 452.)

2) Warum die ästhetische Auffassung selten und vorübergehend ist.

Bei der Auffassung des objectiven, selbsteigenen Wesens der Dinge, welches ihre (platonische) Idee ausmacht, wird der Intellect, der ursprünglich dem Willen entsprossen, zum Dienste des Willens bestimmt ist und in fast allen Menschen auch darin bleibt, abusive gebraucht; seine Thätigkeit ist hier eine ihm unnatürliche, demgemäß ist sie bedingt durch ein entschieden abnormes, daher sehr seltenes Uebergewicht des Intellects und seiner objectiven Erscheinung, des Gehirns, über den übrigen Organismus und über das Verhältniß, welches die Zwecke des Willens erfordern. Eben weil dies Ueberwiegen des Intellects ein abnormes ist, erinnern die daraus entspringenden Phänomene bisweilen an den Wahnsinn. (P. II, 451 fg.)

Uebrigens ist die rein objective Auffassung der Welt und der Dinge, sowohl aus objectiven als aus subjectiven Gründen, nur eine vorübergehende, indem theils die dazu erforderte Anspannung nicht anhalten kann, theils der Lauf der Welt nicht erlaubt, daß wir durchweg ruhige und antheilslose Zuschauer darin bleiben, sondern Jeder im großen Marionettenspiel des Lebens doch mitagiren muß und fast immer den Draht fühlt, durch welchen auch er damit zusammenhängt und in Bewegung gesetzt wird. (P. II, 452.)

Aether, s. Licht.

Aetiologie.

1) Gegenstand und Umfang der Aetiologie.

Die Aetiologie oder Erklärung der Veränderungen in der Natur bildet eine Hauptabtheilung der Naturwissenschaft, die Morphologie oder Beschreibung der Gestalten die andere.

Die Aetiologie betrachtet die wandelnde Materie nach den Gesetzen ihres Ueberganges aus einer Form in die andere. Zur Aetiologie gehören alle die Zweige der Naturwissenschaft, welchen die Erkenntniß der Ursache und Wirkung überall die Hauptsache ist. Diese lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf einen Zustand der Materie nothwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung nothwendig eine andere, bestimmte, bedingt und herbeiführt, welche Nachweisung Erklärung genannt wird. Hierher gehören hauptsächlich Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie. (W. I, 114 fg.)

Die ätiologische Erklärung thut im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, nothwendig eintreten muß; sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Constanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, Naturgesetz nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in Bezug auf bestimmten Ort, zu bestimmter Zeit sind Alles, was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der complicirtesten Erscheinung. (W. I, 116.)

Selbst die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur wäre eigentlich nie mehr als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Platz machen; aber das innere Wesen, die Bedeutung der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz der Causalität, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen. (W. I, 117.)

2) Fehler, welche die Aetiologie zu vermeiden hat.

Die ätiologische Erklärung hat richtig zu unterscheiden, ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und hat gleich sehr sich zu hüten, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derselben

Kraft, blos unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. (W. I, 166.)

3) Verhältniß der Aetiologie zur Philosophie der Natur.

Wo die ätiologische Erklärung zu Ende ist, bei den allgemeinen Naturkräften und den Gesetzen, nach denen ihre Aeußerungen eintreten, da fängt die metaphysische an. Die Aetiologie der Natur und die Philosophie der Natur thun daher einander nie Abbruch, sondern gehen neben einander, denselben Gegenstand aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtend. Jene giebt in der vollständigen Darlegung der Naturkräfte und Gesetze ein completes Thatsachenregister, insofern jedes Naturgesetz doch nur eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé ist; diese giebt Aufschluß über das innere Wesen dieser allgemeinen Thatsachen. (W. I, 167.)

Wenn die Aetiologie, statt der Philosophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es sei ihr Ziel, alle ursprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwa auf eine, die allgemeinste, z. B. Undurchdringlichkeit, welche sie von Grund aus zu verstehen sich einbildet und demnach auf sie alle andern gewaltsam zurückzuführen sucht, so entzieht sie sich ihre eigene Grundlage und kann nur Irrthum statt Wahrheit geben. (W. I, 168.)

Affe.

1) Der Affe als Stammvater des Menschen.

Wir wollen es uns nicht verhehlen, daß wir die ersten Menschen uns zu denken haben als in Asien vom Pongo (dessen Junges Orang-Utan heißt), in Afrika vom Schimpanse geboren, wiewohl nicht als Affen, sondern sogleich als Menschen. Diesen Ursprung lehrt sogar ein buddhistischer Mythos. (P. II, 164.)

Wenn die Natur den letzten Schritt bis zum Menschen, statt vom Affen aus, vom Hunde oder Elephanten aus genommen hätte, wie ganz anders wäre da der Mensch. Er wäre ein vernünftiger Elephant, oder vernünftiger Hund, statt daß er jetzt ein vernünftiger Affe ist. Sie nahm ihn vom Affen aus, weil es der kürzeste war; aber durch eine kleine Aenderung ihres frühern Ganges wäre er von einer andern Stelle aus kürzer geworden. (H. 348.)

2) Die Gestalt des Affen.

Die Gestalten der Thiere sind durchweg nur das Abbild ihres Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die ihren Charakter ausmachen (N. 45); der Wille zum Leben ist das (Lamarck'sche) Urthier, welches nach Maßgabe der Umstände aus einem und demselben Grundtypus die Mannichfaltigkeit der Gestalten hervorbringt. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern, so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei Ulna nebst Radius unmäßig in die Länge; zugleich verlängert er das os coccygis zu einem ellen-

langen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum andern zu schwingen. (N. 52.)

3) Die Intelligenz des Affen.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch in jeder Thiergestalt der Wille mit einem entsprechenden Intellect ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art. Der außerordentliche Verstand der Affen war nöthig, theils weil sie bei einer Lebensdauer, die selbst bei denen mittlerer Größe sich auf funfzig Jahre erstreckt, eine geringe Prolification haben, nämlich nur Ein Junges zur Zeit gebären; zumal aber, weil sie Hände haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand vorstehen mußte und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Vertheidigung mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nöthig macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte von Hand zu Hand, Ausstellen von Schildwachen u. dgl. m. Hierzu kommt noch, daß dieser Verstand hauptsächlich ihrem jugendlichen Alter eigen ist, als in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt ist; z. B. der junge Pongo oder Orang-Utan hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellect ersetzt, der demgemäß stark gesunken ist. Dasselbe gilt von allen Affen; der Intellect tritt also hier einstweilen vicarirend für die künftige Muskelkraft ein. (N. 48 fg. W. II, 452—454.) So entwickelt der Intellect der vollkommensten Thiere auch ist und so überraschend oft ihre Sagacität, so müssen wir uns doch andererseits wundern, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem sie sich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten, — ein Beweis, daß dieses schon eine Ueberlegung erfordert, die ohne abstracte Begriffe nicht zu Stande kommt. (W. I, 27 fg.)

Die Thiere fassen im Allgemeinen an den Objecten nur Das auf, was Bezug auf ihr Wollen hat, der Intellect steht also bei ihnen noch ganz im Dienste des Willens; sogar die klügeren Thiere sehen die Objecte nur, sofern sie Motive für den Willen sind. Bei den allerklügsten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren jedoch stellt sich bisweilen schon die erste schwache Spur einer antheilslosen Auffassung der Umgebung ein. Hunde bringen es schon bis zum Gaffen, Affen schauen bisweilen umher, als ob sie über die Umgebung sich zu besinnen strebten. (N. 74 fg. P. II, 71.)

Die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen steht mit seiner schon sehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. (W. II, 318.)

Affect.

1) Ursprung und Wirkung des Affects.

Jeder Affect (animi perturbatio) entsteht dadurch, daß eine auf

unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahe tritt, daß sie uns alles Uebrige verdeckt und wir nichts mehr, als sie, sehen können, wodurch wir für den Augenblick unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. (W. II, 164.)

Der Affect ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtsein kommen läßt. (E. 100.)

Der Affect ist jedoch nur eine vorübergehende Erregung des Willens durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern blos dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive für den Augenblick ausschließt. (W. II, 678.)

Zur Leidenschaft verhält sich der Affect, wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn. (W. II, 679.)

2) Warum der Affect die Zurechnung vermindert.

Durch den Affect wird die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellectuelle Freiheit (s. Freiheit) in gewissem Grade aufgehoben. (W. II, 679.) Sie wird vermindert oder partiell aufgehoben (E. 100.) Demnach ist bei den im Affect begangenen Thaten sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. (E. 100.)

Was im Affect geschieht, ist nicht ganz eigene That und giebt daher kein vollgültiges Zeugniß über die Beschaffenheit des Charakters. Denn nur solche Thaten sind Symptome des Charakters, die bei vollem Gebrauch der Vernunft, also überlegt und besonnen geschehen. Hingegen was blos dadurch begangen wird, daß ein Motiv, weil es anschaulich war (gegenwärtiger Reiz), die Oberhand gewann über ein anderes, das als bloßer Gedanke (Vorsatz, Maxime) ihm gegenüberstand, — dies ist Wirkung des Affects, und die Beschaffenheit des Willens darf nicht geradezu nach dieser That beurtheilt werden; denn hier hat nicht unmittelbar der Wille Schuld, sondern die Vernunft, deren abstracte Vorstellungen zu schwach waren, um sich im Bewußtsein zu erhalten, während das anschauliche Motiv gewaltsam auf den Willen eindrang und ihn stark bewegte. Daher entschuldigt man eine solche That dadurch, daß sie im Affect geschehen. Man sieht mehr einen Fehler der Erkenntnißkräfte darin, als des Willens. Im Affect thut der Mensch Das, was er nicht fähig wäre zu beschließen. Also liegt die Sache eigentlich in der Erkenntniß, ist mehr ein Fehler der Erkenntniß, als des Willens. (H. 392—394.)

3) Gegenmittel gegen den Affect.

Ein gutes Gegenmittel gegen den Affect wäre, daß man sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehen, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperception den Briefstil der Römer

angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl umgekehrt das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig anzusehen, daß alte, längst schlafende Affecte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. (W. II, 164.) Da im Affect das Motiv den Willen nicht, wie in der Leidenschaft, durch seine Materie, Gehalt, sondern durch seine Form, Anschaulichkeit in der Gegenwart, unmittelbare Realität bewegt, und die Vernunft zu schwach ist, um über den unmittelbaren Eindruck des Anschaulichen, Gegenwärtigen Herr zu werden, so ist es gut, die Vernunft durch ein anschauliches Bild, Phantasma, zu armiren, das man an die Stelle ihres kalten Begriffs setzt, wie jener Italiäner that, der den Schmerzen der Tortur dadurch widerstand, daß er während derselben das Bild des Galgens, an welchen sein Geständniß ihn gebracht haben würde, nicht einen Augenblick aus der Phantasie entweichen ließ. (P. I, 469; H. 393.)

Affectation.

1) Was die Affectation bedeutet.

Das Affectiren irgend einer Eigenschaft, das Sich-brüsten damit, ist ein Selbstgeständniß, daß man sie nicht hat. Sei es Muth oder Gelehrsamkeit, oder Geist, oder Witz, oder Glück bei Weibern, oder Reichthum, oder vornehmer Stand oder was sonst, womit einer groß thut, so kann man daraus schließen, daß es ihm gerade daran in etwas gebricht; denn wer wirklich eine Eigenschaft vollkommen besitzt, dem fällt es nicht ein, sie herauszulegen und zu affectiren. (P. I, 485 fg.)

2) Wirkung der Affectation.

Die Affectation erweckt allemal Geringschätzung: erstlich als Betrug, der als solcher feige ist, weil er auf Furcht beruht; zweitens als Verdammungsurtheil seiner selbst durch sich selbst, indem man scheinen will, was man nicht ist und was man folglich für besser hält, als was man ist. (P. I, 485.) Nachahmung fremder Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten ist viel schimpflicher als das Tragen fremder Kleider; denn es ist das Urtheil der eigenen Werthlosigkeit, von sich selbst ausgesprochen. (W. I, 361.)

3) Unhaltbarkeit der Affectation.

Das Affectiren wird erkannt, selbst ehe klar geworden, was eigentlich Einer affectirt. Und endlich hält es auf die Länge nicht Stich, sondern die Maske fällt einmal ab. (P. I, 486.)

Agape, s. Liebe.

Agilität der Glieder, s. Bewegung.

Akademien.

1) Aufgabe der Akademien.

Neue Wahrheiten von Belang gehen selten von Akademien aus. Daher sollten sie wenigstens wichtige Leistungen zu beurtheilen fähig sein und genöthigt werden, ex officio zu reden. Wenn der größte Geist einer Nation eine Sache zum Hauptstudium seines Lebens gemacht hat,

wie z. B. Goethe die Farbenlehre, und sie findet keinen Eingang, so ist es Pflicht der Regierungen, welche Akademien bezahlen, diesen aufzutragen, die Sache durch eine Kommission untersuchen zu lassen; wie Dies in Frankreich mit viel unbedeutenderen Dingen geschieht. (P. II, 507.)

Akademien haben zum Zweck die Auffindung thatsächlicher, mithin stets nur besonderer Wahrheiten; diesem Zweck ist die vereinte Bemühung Vieler angemessen. Hingegen die Auffindung der allgemeinen Wahrheiten ist das Werk Einzelner und Seltener, welche Mitarbeiter weder brauchen noch finden können. (H. 468.)

2) Verhältniß der Akademiker zu den großen Geistern.

Die wirklich überlegenen und privilegirten Geister, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, sind es „von Gottes Gnaden“ und verhalten sich demnach zu den Akademien und zu deren illustres confrères, wie geborene Fürsten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräsentanten des Volkes. Daher sollte eine geheime Scheu die Herren Akademiker warnen, ehe sie sich an einem solchen rieben, — es wäre denn, sie hätten die triftigsten Gründe aufzuweisen. (W. II, 303.)

Wenn die Größe der Geisteskraft nicht eine rein intensive wäre, die durch kein Nebeneinander und Beieinander anwächst, dann wären Akademien viel werth. (H. 468.)

Geistesüberlegenheit jeder Art ist eine sehr isolirende Eigenschaft, die geflohen und gehaßt wird. Zum Vorwärtskommen in der Welt, auch zur Erlangung von Ehrenstellen und Würden, ja, Ruhm in der gelehrten Welt, sind Freundschaften und Kamaraderien bei Weitem das Hauptmittel. Daher sitzt z. B. in den Akademien die liebe Mediocrität stets oben auf, Leute von Verdienst hingegen kommen spät oder nie hinein. (P. I, 491.)

3) Verhalten der Akademien zu ernsten und bedenklichen Preisfragen.

Eine Akademie ist kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat nun jede, ehe sie so hohe, ernste und bedenkliche Fragen, wie z. B. die über die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral aufstellt, vorher bei sich selbst auszumachen, ob sie auch wirklich bereit ist, der Wahrheit, wie immer sie lauten möge, öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernste Frage eine ernste Antwort eingegangen, ist es nicht mehr an der Zeit, sie zurückzunehmen. Diese Bedenklichkeit ist ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas sich in der Regel wohl hüten, Fragen solcher Art aufzustellen. (E. XVII.)

Allegorie.

1) Wesen der Allegorie.

In der Allegorie wird das Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines **Begriffs** bestimmt. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas Anderes **bedeutet**, als es **darstellt**. Durch die Allegorie soll immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geist des

Beschauers von der dargestellten anschaulichen Vorstellung weg, auf eine ganz andere, abstracte, nicht anschauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunstwerk liegt. Hier soll also Bild oder Statue leisten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leistet. (W. I, 279 fg.)

2) Verwerflichkeit der Allegorie in der bildenden Kunst.

Da nun Zweck der Kunst Darstellung der nur anschaulich aufzufassenden Idee ist, und da das Ausgehen von Begriff in der Kunst verwerflich ist (s. Kunst), so ist die Allegorie zu mißbilligen. Die Allegorie ist in der bildenden Kunst ein fehlerhaftes, einem der Kunst ganz fremden Zweck dienendes Streben. (W. I, 279—281.)

3) Unabhängigkeit des Kunstwerths einer Allegorie von ihrer Bedeutung.

Für Das, was in der Allegorie beabsichtigt wird, ist keine große Vollendung des Kunstwerks erforderlich, da es hinreicht, daß man sehe, was das Ding sein soll. Hat daher ein allegorisches Bild außer seiner begrifflichen Bedeutung auch Kunstwerth, so ist dieser von dem, was es als Allegorie leistet, ganz gesondert und unabhängig; ein solches Kunstwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffs und dem Ausdruck einer Idee. Die reale und nominale Bedeutung sind in ihm zu unterscheiden. Die nominale ist das Allegorische als solches, z. B. der Genius des Ruhmes; die reale das wirklich Dargestellte. Die reale Bedeutung wirkt nur so lange man die nominale, allegorische vergißt. (W. I, 280 fg.)

4) Zulässigkeit der Allegorie in der Poesie.

Wenngleich aber die Allegorie in der bildenden Kunst verwerflich ist, so ist sie doch in der Poesie zulässig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunst leitet sie vom gegebenen Anschaulichen, dem eigentlichen Gegenstand aller Kunst, zu abstracten Gedanken; in der Poesie hingegen ist der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher sehr wohl verlassen darf, um ein gänzlich verschiedenes Anschauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. In den redenden Künsten sind Gleichnisse und Allegorien zur Veranschaulichung von Begriffen von trefflicher Wirkung. (W. I, 283 fg.)

Wenn die poetische Allegorie bisweilen durch ein gemaltes Bild, eine Vignette unterstützt wird, so wird dieses darum doch nicht als Werk der bildenden Kunst, sondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet. (W. I, 285.)

(Ueber eine Abart der Allegorie, das Symbol, s. Symbol.)

5) Warum die Dinge reichen Stoff zu allegorischen Deutungen bieten.

Aus der Urverwandtschaft aller Wesen und der Thatsache, daß sie sämmtlich einen ähnlichen Typus tragen und gewisse Gesetze, wenn nur allgemein genug gefaßt, sich als die selben bei allen geltend machen, — wird es erklärlich, daß man nicht nur die heterogensten Dinge aneinander erläutern oder veranschaulichen kann, sondern auch treffende Allegorien selbst in Darstellungen findet, bei denen sie nicht beabsichtigt

waren. Dieser universellen Analogie und typischen Identität der Dinge verdankt die Aesopische Fabel ihren Ursprung, und auf ihr beruht es, daß das Historische allegorisch, das Allegorische historisch werden kann. Mehr als alles Andere jedoch hat von jeher die Mythologie der Griechen Stoff zu allegorischen Auslegungen gegeben, weil sie dazu einladet, indem sie Schemata zur Veranschaulichung fast jedes Grundgedankens liefert, ja gewissermaßen die Urtypen aller Dinge und Verhältnisse enthält, welche, eben als solche, immer und überall durchscheinen. (P. II, 439 fg.)

All-eins-Lehre.

1) Die All-eins-Lehre ist von jeher dagewesen.

Daß in allen Erscheinungen das innere Wesen, das sich Manifestirende, das Erscheinende, Eines und das Selbe sei, — die große Lehre vom ἐν και παν, — ist im Orient wie im Occident früh aufgetreten und hat sich, allem Widerspruch zum Trotz, behauptet oder doch stets erneuert. (W. II, 362. E. 268 fg.)

2) Was das Eine sei, hat erst Schopenhauer gelehrt.

Das ἐν και παν hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordano Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling diese Lehre aufgefrischt hatte, Schopenhauer's Zeit bereits begriffen und eingesehen. Aber was dieses Eine sei und wie es dazu komme sich als das Viele darzustellen, ist ein Problem, dessen Lösung zuerst bei Schopenhauer zu finden ist. (W. II, 736. 362.; M. 369.)

3) Der Beweis der All-eins-Lehre läßt sich allein aus Kant führen.

Das ἐν και παν war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endlose Meditation der Weisen. Jedoch läßt der strenge Beweis desselben sich allein aus **Kant's** Lehre von Raum und Zeit führen, obwohl Kant selbst das nicht gethan hat, sondern nach Weise kluger Redner nur die Prämissen gab, den Zuhörern die Freude der Conclusion überlassend. (E. 269 fg.) Nach Kant's transscendentaler Aesthetik sind Raum und Zeit die Formen unsers Anschauungsvermögens, gehören diesem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können also nimmermehr eine Bestimmung der Dinge an sich selbst sein, sondern kommen nur der Erscheinung derselben zu, wie solche in unserm, an physiologische Bedingungen gebundenen Bewußtsein der Außenwelt allein möglich ist. Ist aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, Zeit und Raum fremd, so ist es nothwendig auch die Vielheit; folglich kann dasselbe in den zahllosen Erscheinungen dieser Sinnenwelt doch nur Eines sein, und nur das Eine und identische Wesen sich in diesen allen manifestiren. Und umgekehrt, was sich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darstellt, kann nicht Ding an sich, sondern nur Erscheinung sein. (E. 267 fg.)

4) Die All-eins-Lehre im Verhältniß zum Pantheismus.

Die All-eins-Lehre ist nicht nothwendig Pantheismus, da das

identische Wesen aller Dinge nicht als Gott, und die Erscheinungswelt nicht als eine Theophanie gefaßt zu werden braucht. Mit dem Pantheismus hat die All-eins-Lehre zwar das ἓν καὶ πᾶν gemein, aber im Uebrigen kann sie doch sehr vom Pantheismus abweichen, und die Schopenhauer'sche All-eins-Lehre weicht in erheblichen Punkten von dem Pantheismus ab. (W. II, 736—740. Vergl. auch Pantheismus.)

Allgegenwart, der Naturkräfte, s. Naturkraft.

Allgemeine, das. Erkenntniß des Allgemeinen. Allgemeine Wahrheiten.

1) Zwei Arten von Allgemeinheit.

Die Allgemeinheit des Begriffs ist zu unterscheiden von der Allgemeinheit der Idee. Sowohl der Begriff als die Idee vertritt, als ein Allgemeines (universale), eine Vielheit von Dingen, doch ist zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der der Idee ein großer Unterschied. Der Begriff ist ein nicht anschauliches, sondern nur denkbares Allgemeines, die Idee hingegen ein anschauliches. Die Idee ist die vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension in die Vielheit zerfallene Einheit; hingegen der Begriff ist die mittelst der Abstraction unserer Vernunft aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit. Der Begriff kann daher bezeichnet werden als unitas post rem, die Idee als unitas ante rem. (W. I, 275—277.) Die Ideen als ursprüngliche Allgemeinheiten können in der Sprache der Scholastiker bezeichnet werden als universalia ante rem, die Begriffe als secundäre, durch die Reflexion der Vernunft entstandene, hingegen als universalia post rem. (W. II, 416 fg.) Der Begriff kommt zwar an Umfang der Idee gleich, jedoch hat in ihm das Allgemeine (universale) eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit eingebüßt. (W. II, 416.)

2) Erkenntniß des Allgemeinen.

Die Idee wird intuitiv erkannt (s. Idee). Das Einzelne kann unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es zur Platonischen Idee erhoben wird. (W. II, 155.) Dagegen gelangen wir zum Allgemeinen des Begriffs nur mittelbar, durch Abstraction aus dem Einzelnen. Das Kant'sche Vorgeben, daß unsere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einschränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinsten, der alle Realität in sich enthielte, entstehe, ist falsch, da gerade umgekehrt unsere Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird und alle allgemeinen Begriffe durch Abstraction von realen, einzelnen, anschaulich erkannten Dingen entstehen, welche bis zum allerallgemeinsten Begriff fortgesetzt werden kann, der dann Alles unter sich, aber fast nichts in sich begreift. Es ist philosophische Charlatanerie, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahirte Gedanken zu erkennen, um-

gekehrt die Begriffe zum Ersten zu machen und in den Dingen nur concrete Begriffe zu sehen. (W. I, 603.)

3) Allgemeine Wahrheiten.

Die empirische Anschauung kann zunächst nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen; durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine comparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offen steht. (W. II, 132.)

Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit, so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik. (W. II, 132.)

Allmacht, des Willens, s. Magie.

Allwissenheit, s. Magnetismus.

Alte Welt, s. Amerika.

Alten, die.

1) Vorzüge der Alten.

Man kann den Geist der Alten dadurch charakterisiren, daß sie durchgängig und in allen Dingen bestrebt waren, so nahe als möglich der Natur zu bleiben, und dagegen den Geist der neuen Zeit durch das Bestreben, so weit als möglich sich von der Natur zu entfernen. Man betrachte die Kleidung, die Sitten, die Geräthe, die Wohnungen, die Gefäße, die Kunst, die Religion, die Lebensweise der Alten und Neuen. (P. II, 438.)

Die Alten werden nie veralten. Sie sind und bleiben der Polarstern für alle unsere Bestrebungen, sei es in der Litteratur oder in der bildenden Kunst, den wir nie aus den Augen verlieren dürfen. Schande wartet des Zeitalters, welches sich vermessen möchte, die Alten bei Seite zu setzen. (P. II, 436.)

Begünstigt durch den Einfluß des schönen gemäßigten Klimas und guten Bodens, wie auch der vielen Seeküsten Griechenlands und Kleinasiens erlangten die Hellenen eine ganz naturgemäße Entwickelung und rein menschliche Cultur, in einer Vollkommenheit, wie solche außerdem nie und nirgends vorgekommen ist. (P. II, 435.)

Dieser Nation ganz allein verdanken wir die richtige Auffassung und naturgemäße Darstellung der menschlichen Gestalt und Geberde, die Auffindung der allein regelrechten und von ihnen auf immer festgestellten Verhältnisse der Baukunst, die Entwickelung aller ächten Formen der Poesie nebst Erfindung der wirklich schönen Sylbenmaße, die Aufstellung philosophischer Systeme, nach allen Grundrichtungen des menschlichen Denkens, die Elemente der Mathematik, die Grundlagen einer vernünftigen Gesetzgebung und überhaupt die normale Darstellung einer wahrhaft schönen und edeln menschlichen Existenz. (P. II, 435.)

Die Griechen, dieses kleine auserwählte Volk der Musen und Grazien, waren mit einem Instinct der Schönheit ausgestattet. Dieser

erstreckte sich auf Alles: auf Gesichter, Gestalten, Stellungen, Gewänder, Waffen, Gebäude, Gefäße, Geräthe und was noch sonst war, und verließ sie nie und nirgends. (P. II, 435.)

Die Sculptur, obgleich hauptsächlich auf Darstellung der Schönheit (des Gattungscharakters) ausgehend, hat doch diese immer in etwas durch den individuellen Charakter zu modificiren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, auszudrücken, weil das menschliche Individuum als solches gewissermaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Dieser Forderung entsprechend finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele, verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bacchus, anders im Herkules, anders im Antinous. (W. I, 266.)

Das Reizende ist in der Kunst, als den Beschauer aus der reinen Contemplation herabziehend und seinen Willen aufregend, überall zu vermeiden. Demgemäß sind die Antiken, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objectivem, von der idealen Schönheit erfüllten Geiste sie schuf, nicht im Geiste subjectiver, schnöder Begierde. (W. I, 245 fg.)

Die Baukunst soll, wenngleich nicht die Formen der Natur, wie Baumstämme u. dgl. nachahmen, doch im Geiste der Natur schaffen, namentlich indem sie alles Ueberflüssige und Zwecklose vermeidet, ihre jedesmalige Absicht stets auf dem kürzesten und natürlichsten Wege erreicht und so dieselbe durch das Werk selbst offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Demgemäß sehen wir im guten, antiken Baustil jeglichen Theil seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend, eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch thut. (W. II, 472.) Dasselbe gilt von den antiken Gefäßen, deren Schönheit daraus entspringt, daß sie auf so naive Art ausdrücken, was sie zu sein und zu leisten bestimmt sind, und ebenso von allem übrigen Geräthe der Alten; man fühlt dabei, daß, wenn die Natur Vasen, Amphoren, Lampen, Tische, Stühle, Helme, Schilde, Panzer u. s. w. hervorbrächte, sie so aussehen würden. (P. II, 460.)

Nur der antike Baustil ist in rein objectivem Sinne gedacht, der gothische mehr in subjectivem. Jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher Alles strenge Rechenschaft zuläßt, ja, sie dem denkenden Beschauer schon von selbst entgegenbringt und welche zum Charakter des antiken Baustils gehört, ist hier nicht mehr zu finden. (W. II, 474.)

Die großen alten Historiker sind im Einzelnen, wo die Data sie verlassen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert sich dem Epischen. Dies aber eben giebt ihren Darstellungen Einheit und läßt sie die innere Wahrheit behalten, selbst da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich oder gar verfälscht war. Wir finden Winckelmann's Ausspruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums sein soll, auch von den alten Historikern befolgt, da sie das Einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der Idee der Menschheit hervortritt; die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meistens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchstens eine Haupt- und Staatsaction. (W. I, 290.)

Die Alten standen in Bezug auf die für Fortschritte in der Metaphysik nöthige Denkfreiheit im Vortheil gegen uns, da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik. (W. II, 208.)

In gesellschaftlicher Hinsicht sind es hauptsächlich zwei Dinge, welche den Zustand der neuen Zeit von dem des Alterthums zum Nachtheil des ersteren unterscheiden, indem sie demselben einen ernsten, finistern Anstrich gegeben haben, von welchem frei das Alterthum heiter und unbefangen, wie der Morgen des Lebens, dasteht. Sie sind: das ritterliche Ehrenprincip und die venerische Krankheit, — par nobile fratrum! (P. I, 413.) Das ritterliche Ehrenprincip mit seinem Duellwesen, diese ernsthafte Posse, welche die moderne Gesellschaft steif, ernst und ängstlich macht, war den Alten fremd und unbekannt, weil sie in allen Stücken der unbefangenen, natürlichen Ansicht der Dinge getreu blieben und daher solche finistre und heillose Fratzen sich nicht einreden ließen. (P. I, 401. 414.)

2) Mängel der Alten.

In den mechanischen und technischen Künsten, wie auch in allen Zweigen der Naturwissenschaft, standen die Alten weit hinter uns zurück, weil diese Dinge eben mehr Zeit, Geduld, Methode und Erfahrung, als hohe Geisteskräfte erfordern. Daher ist aus den meisten naturwissenschaftlichen Werken der Alten für uns wenig mehr zu lernen, als was doch Alles sie nicht gewußt haben. (P. II, 436.)

In ethischer und religiöser Hinsicht standen die Alten noch weit zurück. In der alten Zeit war der Charakter des öffentlichen Lebens, des Staates und der Religion, wie des Privatlebens, entschiedene Bejahung des Willens zum Leben. (M. 350.) Die christliche Lehre von der Sünde und Erlösung war den Griechen und Römern, als welche noch gänzlich im Leben aufgiengen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten, völlig fremd. Die Alten, obwohl in fast allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptsache Kinder geblieben und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose

lehrten. Daß ein paar Philosophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert in Bezug auf das Ganze nichts. (W. II, 720.) Zwischen dem Geiste des griechisch-römischen Heidenthums und dem des Christenthums ist der eigentliche Gegensatz der der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, wonach an letzter Stelle das Christenthum Recht behält. (P. II, 335.)

Die Ethik der Alten war Eudämonik, die der Neuen meistens Heilslehre. Unter den Alten macht Plato allein eine Ausnahme, dessen Ethik nicht eudämonistisch ist. Hingegen ist sogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus besonderer Art. (E. 117.) Die Philosophen des Alterthums haben zwar die Gerechtigkeit als Cardinaltugend anerkannt, aber die Menschenliebe (caritas, αγαπη) haben sie noch nicht als Tugend aufgestellt. Selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Plato gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen, aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum. (E. 226.) Das Alterthum, von seinem niedrigern ethischen Standpunkte aus, billigte, ja ehrte den Selbstmord, während das Christenthum, von seinem höhern Standpunkt aus, ihn verwirft. (P. II, 332.) Diesem Gegensatz des ethischen Standpunkts entspricht auch der Gegensatz zwischen dem antiken und christlichen Trauerspiel. Wie der stoische Gleichmuth von der christlichen Resignation sich von Grund aus dadurch unterscheidet, daß er nur gelassenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Christenthum aber Entsagung, Aufgeben des Willens; ebenso zeigen die tragischen Helden der Alten standhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schicksals, das christliche Trauerspiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlassen der Welt. Aber das Trauerspiel der Neuern steht darum auch höher als das der Alten, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerspiels (s. Trauerspiel), ja, der Lebensansicht überhaupt gelangt waren. (W. II, 494 fg.) In ihren Komödien haben uns die Alten einen treuen und bleibenden Abdruck ihres heitern Lebens und Treibens hinterlassen. (P. II, 471.)

Der Begriff des Schicksals bei den Alten ist der einer im Ganzen der Dinge verborgenen rücksichtslosen Nothwendigkeit. Die Vorsehung ist das christianisirte Schicksal, also das in die auf das Beste der Welt gerichtete Absicht eines Gottes verwandelte. (P. II, 471.)

In der Philosophie waren die Alten mit ihrem Ausgehen von der objectiven Außenwelt nicht auf dem richtigen Wege. Wenn man bedenkt, daß das Object durch das Subject bedingt ist, folglich die unermeßliche Außenwelt ihr Dasein nur im Bewußtsein erkennender Wesen hat, so geht man zu der Ansicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subject als dem unmittelbar Gegebenen ausgehende

Philosophie, also die der Neuern seit Cartesius, auf dem richtigen Wege sei, mithin die Alten die Hauptsache übersehen haben. (P. II, 17.) Die Philosophie der Alten, gleichsam noch im Stande der Unschuld, hat die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gebracht, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. (E. 64.) Die tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen gehört nämlich zu den Dingen, deren man wie der Bewegung der Erde nicht unmittelbar inne wird; darum hatten die Alten sie, wie eben auch diese, nicht bemerkt. (W. II, 214.) Die Intellectualität der Anschauung jedoch (vgl. Anschauung) ist im Allgemeinen schon von den Alten eingesehen worden. (G. 75.)

Alter, s. Lebensalter.

Altes Testament, s. Bibel.

Amerika. Amerikaner.

1) Amerika in physischer Hinsicht, verglichen mit der alten Welt.

Die alte Welt, Amerika und Australien haben bekanntlich Jedes seine eigenthümliche selbstständige und von der der beiden andern gänzlich verschiedene Thierreihe. Die Species sind auf jedem dieser großen Continente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei demselben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie miteinander, daher die genera größtentheils die selben sind. Diese Analogie ist zwischen der alten Welt und Amerika augenfällig und zwar so, daß Amerika an Säugethieren stets das schlechtere Analogon aufweist, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das bessere. So hat es zwar den Condor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier und Ophidier voraus; aber z. B. statt des Elephanten nur den Tapir, statt des Löwen den Kuguar, statt des Tigers den Jaguar, statt des Kameels das Lama und statt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus diesem letztern Mangel läßt sich schließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menschen hat bringen können, da sogar von der nächsten Stufe unter diesem, dem Tschimpansee und dem Orang-Utan oder Pongo der Schritt bis zum Menschen noch ein unmäßig großer war. Dem entsprechend finden wir die Drei, sowohl aus physiologischen als linguistischen Gründen nicht zu bezweifelnden gleich ursprünglichen Menschenracen, die kaukasische, mongolische und äthiopische, allein in der alten Welt zu Hause, Amerika hingegen von einem gemischten oder klimatisch modificirten, mongolischen Stamme bevölkert, der von Asien hinübergekommen sein muß. (W. II, 355.)

2) Charakter und Verfassung der Nordamerikaner.

In den vereinigten Staaten von Nordamerika sehen wir den Versuch einer Staatsverfassung gemacht, in welcher das ganz unversetzte, reine, abstracte Recht herrsche. Allein der Erfolg ist nicht anlockend; denn

bei aller materiellen Prosperität des Landes finden wir daselbst als herrschende Gesinnung den niedrigen Utilitarianismus, nebst seiner unausbleiblichen Gefährtin, der Unwissenheit, welche der stupiden anglikanischen Bigotterie, dem dummen Dünkel, der brutalen Rohheit im Verein mit einfältiger Weiberveneration den Weg gebahnt hat u. s. w. Dies Probestück einer reinen Rechtsverfassung spricht also gar wenig für die Republiken, noch weniger aber die Nachahmungen desselben in Mexiko, Guatimala, Kolumbien und Peru. (P. II, 269 fg.)

Der eigentliche Charakter der Nordamerikaner ist Gemeinheit; sie zeigt sich an ihnen in allen Formen als moralische, intellectuelle, ästhetische und gesellige Gemeinheit, und nicht blos im Privatleben, sondern auch im öffentlichen. Sie verläßt den Yankee nicht, er stelle sich wie er will. Der Grund mag theils in der republikanischen Verfassung liegen, theils darin, daß ihre Abstammung zum Theil von einer Strafcolonie, zum Theil von Denen ist, die in Europa mancherlei zu fürchten hatten, — theils im Klima. (H. 385 fg.)

3) Die nordamerikanischen Wilden.

Die unzählige Mal wiederholte Nachricht, daß die nordamerikanischen Wilden unter dem Namen des großen Geistes Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, verehrten, mithin reine Theisten wären, ist ganz unrichtig. Dieser Irrthum ist widerlegt durch John Scoulers Abhandlung über die nordamerikanischen Wilden, aus der hervorgeht, daß die Religion dieser Indianer ein reiner Fetischismus ist, der in Zaubermitteln und Zaubereien besteht. (P. I, 140 fg.)

Amor, s. Liebe.

Amtsehre, s. Ehre.

Analytisch, s. Methode.

Anatomie.

1) Sie lehrt den Willen als das Wesen des Leibes kennen.

Die Anatomie und Physiologie läßt uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. (W. II, 337.)

Die vergleichende Anatomie bestätigt durch ihre Thatsachen a posteriori die Lehre der Schopenhauer'schen Philosophie, daß der organische Leib Wille, in der Erkenntnißform des Raumes angeschaut, sei; daß demnach, wie jeder einzelne momentane Willensact sich in der äußeren Anschauung des Leibes als eine Action desselben darstellt, so auch das Gesammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben müsse an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben, die seine Organisation ihm darbietet, die allergenaueste Uebereinstimmung sein müsse. Oder kurz: der Gesammtcharakter seines Willens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in eben dem Ver-

hältnisse stehen, wie der einzelne Willensact zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaction. (N. 34.) Sowohl die am Knochengerüste sich zeigende genaue Angemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältnissen des Thieres, als auch die so bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines Innern wird durch keine andere Erklärung oder Annahme auch nur entfernterweise so begreiflich, wie durch die Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung, mithin unter den Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität im Gehirne, — also die bloße Sichtbarkeit, Objectität des Willens. (N. 54.) Man betrachte die zahllosen Gestalten der Thiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Willens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten blos das Bild. (N. 45.)

2) Sie lehrt die **Einheit** des Willens zum Leben auf den verschiedenen Stufen seiner Erscheinung kennen.

Da in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur einer und derselbe Wille es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die Objectität, eingeht, so muß sich seine Einheit auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höhern Stufen seiner Objectität, im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet. Dieser wird am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen, als l'unité de plan, l'unité de l'élément anatomique. (W. I, 170.) Dieses anatomische Element bleibt, wie Geoffroy Saint-Hilaire gründlich nachweist, in der ganzen Reihe der Wirbelthiere dem Wesentlichen nach unverändert, ist eine constante Größe, ein zum Voraus schlechthin Gegebenes, durch eine unergründliche Nothwendigkeit unwiderruflich Festgesetztes, dessen Unwandelbarkeit der Beharrlichkeit der Materie unter allen physischen und chemischen Veränderungen vergleichbar ist. (N. 52.) Dieses feststehende, unwandelbare anatomische Element fällt nicht innerhalb der teleologischen Erklärung, sondern deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament ist, auf dem sie baut, oder der zum Voraus gegebene Stoff zu ihren Werken. (W. II, 378 und N. 53.) Es beruht theils auf der Einheit und Identität des Willens zum Leben überhaupt, theils darauf, daß die Urformen der Thiere eine aus der andern hervorgegangen sind und daher der Grundtypus des ganzen Stammes beibehalten wurde. Das anatomische Element ist es, was Aristoteles unter seiner αναγκαια φυσις versteht. (N. 54.)

3) Ethischer Nutzen des Studiums der Anatomie.

Die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie ist auch in ethischer Hinsicht nützlich, weil sie entschieden die Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thieres und der des Menschen

zum Bewußtsein bringt und dadurch der Rohheit und Barbarei in der Behandlung der Thiere, dem Vorurtheil der Rechtlosigkeit der Thiere entgegenwirkt und den Thierschutz befördert. (E. 238 ff.)

Angeboren.

1) Das intellectuell Angeborene.

Obschon dem Intellect die Form seines Erkennens angeboren ist, so ist es doch nicht der Stoff oder die Materie derselben. Dies war es, was die Lehre von den angeborenen Ideen, die Cartesius und Leibnitz behaupteten und Locke bestritt, eigentlich besagte. (H. 429.) Eine, materielle Erkenntnisse ursprünglich und aus eigenen Mitteln liefernde und daher über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus positiv belehrende Vernunft, als welche dazu angeborene Ideen enthalten müßte, ist eine reine Fiction der Philosophieprofessoren. (G. 117; P. I, 200.) Diesen Verfechtern der, materielle Kenntnisse aus eigenen Mitteln (angeborenen Ideen) liefernden Vernunft ist Locke's erstes, ausdrücklich gegen alle angeborenen Erkenntnisse gerichtetes Buch zu empfehlen, besonders im dritten Kapitel desselben die §§. 21—26. Denn obwohl Locke in seinem Leugnen aller angeborenen Wahrheiten insofern zu weit geht, als er es auch auf die formalen Erkenntnisse ausdehnt, worin er später von Kant auf das Glänzendste berichtigt worden ist, so hat er doch hinsichtlich aller materiellen, d. i. Stoff gebenden Erkenntnisse, vollkommen und unleugbar Recht. (G. 117 fg.)

Durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verstand und Urtheilskraft da wären, das Werk zu stören, werden dem großen Haufen Gedanken eingeimpft, die nachher so fest und durch keine Belehrung zu erschüttern haften, als wären sie angeboren, wofür sie auch oft, selbst von Philosophen, angesehen werden. (W. II, 74. 208.)

2) Das ethisch Angeborene.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Dasein selbst zusammenfällt und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist. (W. II, 726.) Die Eudämonologie beruht auf diesem angeborenen Irrthum. (P. I, 331.)

Der individuelle Charakter ist angeboren (s. Charakter). — Da der Charakter angeboren ist, — die Thaten blos seine Manifestationen, — der Anlaß zu großen Missethaten nicht oft kommt, starke Gegenmotive abschrecken, für uns selbst unsere Sinnesart sich durch Wünsche, Gedanken, Affecte offenbart, wo sie Andern unbekannt bleibt; so ließe sich denken, daß Einer gewissermaßen ein angeborenes schlechtes Gewissen hätte, ohne große Bosheiten verübt zu haben. (H. 398.)

(Ueber die Aechtheit des Angeborenen im Gegensatz zu dem Beabsichtigten siehe Aecht.)

Animalischer Magnetismus, s. Magnetismus.

Anonymität.

Anonymität ist das Schild aller litterarischen Schurkerei. Oft auch dient sie blos, die Obscurität, Incompetenz und Unbedeutendheit des Urtheilenden zu bedecken. Rousseaus Wort: tout honnête homme doit avouer les livres qu'il publie, das heißt auf deutsch: „Jeder ehrliche Mann setzt seinen Namen unter Das, was er schreibt" — gilt von jeder Zeile, die zum Druck gegeben wird. (P. II, 546 fg.)

Preßfreiheit sollte durch das strengste Verbot aller und jeder Anonymität und Pseudonymität bedingt sein, damit Jeder für Das, was er durch das weitreichende Sprachrohr der Presse öffentlich verkündet, wenigstens mit seiner Ehre verantwortlich wäre. (P. II, 268. 547.) So lange ein solches Verbot nicht existirt, sollten alle redlichen Schriftsteller sich vereinigen, die Anonymität durch das Brandmal der öffentlich, unermüdlich und täglich ausgesprochenen äußersten Verachtung zu proscribiren. (P. II, 548.)

Leute, die nicht anonym geschrieben haben, anonym anzugreifen, ist offenbar ehrlos. Blos anonyme Bücher ist man berechtigt anonym zu recensiren. (P. II, 548 fg.)

Anschauung. Anschauende Erkenntniß. Das Anschauliche.

1) Intellectualität der Anschauung.

Alle Anschauung ist intellectual, d. h. sie ist eine Function des Verstandes (s. Verstand). Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt; diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung. Die Veränderungen, welche der thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letztern als eines Objects. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstracten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme, sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des eigenen Leibes (des unmittelbaren Objects) übrig bliebe. Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage durch seine einzige, einfache Function der Beziehung der Wirkung auf ihre Ursache die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet ist nicht die Anschauung, es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach beharrend; denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit (s. Materie). Im ersten Kapitel der Abhandlung über „das Sehen und die Farben" und noch ausführlicher und gründlicher in dem §. 21 der Abhandlung über „die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" ist aus-

einandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Object die verschiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltsehen beim Schielen oder bei ungleicher Entfernung hinter einander stehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über den Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. — Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgeborenen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen Empfundenen, das Doppeltsehen und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht, das Uebertragen der Farbe, welche blos eine innere Function, eine polarische Theilung der Thätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände und endlich auch das Stereoskop — dies Alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle Anschauung nicht blos sensual, sondern intellectual (oder objectiv ausgedrückt cerebral), d. h. nicht blos Werk der Sinne, sondern des Verstandes ist, nämlich reine Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung, folglich das Gesetz der Causalität voraussetzt, von dessen Erkenntniß alle Anschauung, mithin alle Erfahrung ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach abhängt. (W. I, 13—15. W. II, 13. 23—30. G. 51—84. F. 7—20. P. I, 93. 96. 242.)

2) Verhältniß des Antheils der Sinne zu dem des Gehirns in der Anschauung.

Was zur Anschauung, in der die objective Welt dasteht, die bloßen Sinne liefern, verhält sich zu Dem, was dazu die Gehirnfunction liefert (Raum, Zeit, Causalität), wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieser, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abstracten Vorstellen, verwendet wird. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objecten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur u. s. w., so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. s. w., kurz Alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Causalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Antheil der Sinne ist gegen den des Intellects (Verstandes) bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derselben, indem die Masse der Empfindungsnerven sämmtlicher Sinnesorgane sehr gering ist gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Thieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h. abstract denken, bloß zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugethieren, eine bedeutende Masse hat, auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Function die geregelte Leitung der Bewegungen ist. (W. II, 23 fg.)

3) Gegenstand der Anschauung.

Gegenstand der Anschauung sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen. Die einzelnen Dinge werden als solche angeschaut im Verstande und durch die Sinne. Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlassen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anschaulichkeit zu thun, wenn wir gleich die Resultate unseres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Kant macht die einzelnen Dinge zum Gegenstande theils der Anschauung, theils des Denkens. Wirklich sind sie aber nur Ersteres. Nur mittelbar, mittelst der Begriffe, bezieht sich das Denken auf Gegenstände, diese selbst aber sind allezeit anschaulich. In der Anschauung selbst schon ist die empirische Realität, mithin die Erfahrung gegeben. (W. I, 525.)

Die intuitive Vorstellung befaßt die ganze sichtbare Welt oder die gesammte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben. (W. I, 7.)

4) Verhältniß der Anschauung zum Ding an sich oder zum Realen.

Der Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache, der aller Sinnesanschauung zum Grunde liegt, ist zwar hinreichend, uns die empirische Gegenwart in Raum und Zeit eines empirischen Objects anzuzeigen, also völlig genügend für das praktische Leben; aber er reicht keineswegs hin uns Aufschluß zu geben über das Dasein und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats. Daß also auf Anlaß gewisser, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anschauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden und ursächlich wirkenden Dingen entsteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an sich selbst, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demselben, dergleichen Dinge mit solchen ihnen schlechthin angehörigen Eigenschaften existiren. (W. II, 13.)

Es zeugt von Unkenntniß des Sinnes der Frage nach dem Verhältniß zwischen dem Idealen und Realen, wenn dieses Verhältniß bezeichnet wird als das zwischen Denken und Sein. Das Denken hat zunächst blos zum Anschauen ein Verhältniß, das Anschauen aber hat eines zum Sein an sich des Angeschauten, und dieses Letztere ist das eigentliche Problem. Das Denken entlehnt seinen Inhalt allein aus der anschaulichen Vorstellung, welche daher Urerkenntniß ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und Realen allein in Betracht kommt. (W. II, 215. P. I, 29 fg.)

5) Bedeutung der Anschauung für die Erkenntniß, die Wissenschaft, die Kunst, die Philosophie und die Tugend.

Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, sondern sie selbst ist die Erkenntniß κατ' ἐξοχήν, ist allein die wahre, die ächte, die ihres Namens würdige Erkenntniß; denn sie allein ertheilt

eigentliche Einsicht. (W. II, 83.) Neue Grundeinsichten sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. (W. II, 68. 77.) Die anschauende Erkenntniß ist für das System aller unserer Gedanken Das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. (W. II, 69. 76.) Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung. (W. II, 79.) Um irgend etwas wirklich und wahrhaft zu verstehen, ist erforderlich, daß man es anschaulich erfasse, ein deutliches Bild davon empfange, womöglich aus der Realität selbst, außerdem aber mittelst der Phantasie. Selbst was zu groß oder zu complicirt ist, um mit Einem Blick übersehen zu werden, muß man, um es wahrhaft zu verstehen, entweder theilweise oder durch einen übersehbaren Repräsentanten sich anschaulich vergegenwärtigen; Das aber, welches selbst Dieses nicht zuläßt, muß man wenigstens durch ein anschauliches Bild und Gleichniß sich faßlich zu machen suchen. So sehr ist die Anschauung die Basis unseres Erkennens. (P. II, 50. W. II, 76.) Nur was aus der Anschauung, und zwar der rein objectiven, entsprungen oder unmittelbar durch sie angeregt ist, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leistungen erwachsen können, nicht nur in den bildenden Künsten, sondern auch in der Poesie, ja, in der Philosophie. Das punctum saliens jedes schönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, ist eine ganz objective Anschauung. (W. II, 422.) Die Anschauung ist es, welcher das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingterweise, sich aufschließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, sind ja nur Abstractionen, mithin Theilvorstellungen aus jener und blos durch Wegdenken entstanden. Alle tiefe Erkenntniß, sogar die eigentliche Weisheit wurzelt in der anschaulichen Auffassung der Dinge. Eine anschauliche Auffassung ist allemal der Zeugungsproceß gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. (W. II, 77. 431.) Alle großen Köpfe haben stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet, bei ihrem Denken. (W. II, 78.)

Sogar die Tugend geht eigentlich von der anschauenden Erkenntniß aus; denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch diese hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unserer eigenen Natur geschehen, sind eigentliche Symptome unseres wahren und unveränderlichen Charakters; nicht so die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen sind und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. (W. II, 83.)

6) Mängel und Vorzüge der anschauenden Erkenntniß vor der abstracten.

Die Anschauung läßt sich leider weder festhalten, noch mittheilen; allenfalls lassen sich die objectiven Bedingungen dazu durch die bildenden Künste und schon viel mittelbarer durch die Poesie, gereinigt

und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber sie beruht ebenso sehr auf subjectiven Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote stehen, ja die in den höhern Graden der Vollkommenheit nur die Begünstigung Weniger sind. Unbedingt mittheilbar ist nur die schlechteste Erkenntniß, die abstracte, die secundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß. (W. II, 79. — Vergl. auch Abstract.)

Die anschauende Erkenntniß ist zwar die vollkommenste und genügendste, aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Individuelle beschränkt. (W. II, 155.) Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntniß des Verstandes unser Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten und ist dadurch in allen Fällen, die keine Zeit zur Ueberlegung gestatten, im Vortheil vor der abstracten Erkenntniß der Vernunft. Die intuitive Erkenntniß, welche stets nur das Einzelne auffaßt, steht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung ist für sie Eins, und diesem folgt das Handeln auf dem Fuß. Jedoch giebt es auch Dinge und Lagen, für welche die abstracte Erkenntniß brauchbarer ist als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff ist, der bei einer Angelegenheit unser Thun leitet, so hat er den Vorzug, einmal gefaßt, unveränderlich zu sein, daher wir unter seiner Leitung mit vollkommener Sicherheit und Festigkeit zu Werke gehen. Allein diese Sicherheit, die der Begriff auf der subjectiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objectiven Seite ihn begleitende Unsicherheit; nämlich der ganze Begriff kann falsch und grundlos sein, oder auch das zu behandelnde Object nicht unter ihn gehören. Ist es hingegen unmittelbar die Anschauung der zu behandelnden Objecte und ihrer Verhältnisse, die unser Thun leitet, so schwanken wir leicht bei jedem Schritt; denn die Anschauung ist durchweg modificabel, ist zweideutig, hat unerschöpfliche Einzelheiten in sich und zeigt viele Seiten nacheinander; wir handeln daher ohne volle Zuversicht. Allein diese subjective Unsicherheit wird durch die objective Sicherheit compensirt; denn hier steht kein Begriff zwischen dem Object und uns, wir verlieren dieses nicht aus dem Auge; wenn wir daher nur richtig sehen, so werden wir das Rechte treffen. (W. II, 81 fg.)

So lange wir uns rein anschauend verhalten ist Alles klar, fest und gewiß. Da giebt es weder Fragen noch Zweifeln, noch Irren. Die Anschauung ist sich selber genug; daher was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das ächte Kunstwerk, niemals falsch sein, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann; denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstracten Erkenntniß, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrthum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstracten der Irrthum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen. (W. I, 41 fg.) Die Natur, d. i. das Anschauliche, lügt nie noch widerspricht sie sich,

da ihr Wesen dergleichen ausschließt. Wo daher Widerspruch und Lüge ist, da sind Gedanken, die nicht aus objectiver Auffassung entsprungen sind, z. B. im Optimismus. (P. II, 13 fg.) Keine, aus einer objectiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch sein, sondern sie ist, schlimmsten Falles, nur einseitig, so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u. a. m. — Unvollständig und einseitig kann eine objective Auffassung sein; dann gebührt ihr eine Ergänzung, nicht eine Widerlegung. (P. II, 13 fg.)

Die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, können nie alle zugleich dem Bewußtsein gegenwärtig sein, vielmehr nur eine sehr kleine Anzahl derselben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart aufgefaßt wird, erfüllt mit ihrer ganzen Macht das Bewußtsein in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit; sie verhalten sich zu einander wie der Text des alten Klassikers zu seinem Commentar. (W. II, 79.)

Das Anschauliche wirkt, weil es das Unmittelbare ist, auch unmittelbarer auf unsern Willen, als der Begriff, der abstracte Gedanke, der blos das Allgemeine giebt, ohne das Einzelne, welches doch gerade die Realität enthält. Infolge dieser Unmittelbarkeit dringt das Anschauliche weit stärker auf das Gemüth ein und stört leichter dessen Ruhe oder erschüttert seine Vorsätze. (Vergl. Affect.) Das Gegenwärtige, Anschauliche wirkt, als leicht übersehbar, stets mit seiner ganzen Gewalt auf ein Mal, hingegen Gedanken und Gründe verlangen Zeit und Ruhe, um stückweise durchdacht zu werden; daher man sie nicht jeden Augenblick ganz gegenwärtig haben kann. Daraus entspringt die Schwierigkeit, Herr zu werden über den Eindruck des Anschaulichen, mittelst bloßer Gedanken, und daher ist es rathsam, einen anschaulichen Eindruck durch den entgegengesetzten zu neutralisiren. (P. I, 468 fg.)

Anthropologie.

Anthropologie als Erfahrungswissenschaft ist theils Anatomie und Physiologie, theils bloße empirische Psychologie, d. i. aus der Beobachtung geschöpfte Kenntniß der moralischen und intellectuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht. Das Wichtigste daraus wird jedoch nothwendig als empirischer Stoff von den drei Theilen der Metaphysik (Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten) vorweggenommen und bei ihnen verarbeitet. (P. II, 20 fg.)

Eine Anthropologie müßte drei Theile haben: 1) Beschreibung des äußern oder objectiven Menschen, d. h. des Organismus; 2) Beschreibung des innern oder subjectiven Menschen, d. h. des Bewußtseins, das diesen Organismus begleitet; 3) Nachweisung bestimmter Verhältnisse zwischen dem Bewußtsein und dem Organismus, also zwischen dem äußern und innern Menschen (nach Cabanis zu bearbeiten). Psychologie als selbstständige Wissenschaft kann kaum bestehen; denn die

Phänomene des Denkens und Wollens lassen sich nicht gründlich betrachten, wenn man sie nicht zugleich ansieht als Wirkung physischer Ursachen im Organismus. (H. 350.)

Antichrist.

Was der Glaube als den Antichrist personificirt hat, ist im Grunde jene Perversität der Gesinnung, aus der die Leugnung der moralischen Bedeutung der Welt hervorgeht. (P. II, 215.)

Anticipation.

1) Anticipation in der Natur.

Die Instincte der Thiere und das Wirken der Natur im Hervorbringen organischer Körper erläutern einander wechselseitig in mancher Hinsicht (s. Instinct), besonders auch in Hinsicht der Anticipation des Zukünftigen, die in Beiden hervortritt. Mittelst der Instincte und Kunsttriebe sorgen die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut; sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin. Dies geht so weit, daß sie z. B. die Feinde ihrer künftigen Eier schon zum voraus verfolgen und tödten. Ebenso nun sehen wir in der ganzen Corporisation eines Thieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt, woraus denn jene vollkommene Angemessenheit des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff seiner Beute und zur Abwehr seiner Feinde, und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich geschildert worden ist.

Alle diese, sowohl im Instinct als in der Organisation hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine Erkenntniß zu Grunde läge. Allein ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt wie das Gegenwärtige. (W. II, 397 fg.)

2) Anticipation in der Kunst.

Der Künstler kann das Schöne nicht durch bloße Nachahmung der Natur erreichen; denn woran soll er ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden, wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? — Kein a posteriori, aus bloßer Erfahrung, ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich; sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori. Wir haben eine Anticipation Dessen, was die Natur darzustellen sich bemüht, welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnen-

heit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt. Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Sculptur aufstellen; und auch allein vermöge einer solchen Anticipation ist es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen ist, zu erkennen. Diese Anticipation ist das Ideal; es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird. (W. I, 262.)

Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objectivirende Wille, selbst sind. Denn nur vom Gleichen wird das Gleiche erkannt; nur Natur kann sich selbst verstehen. Wir könnten nicht anticipiren, was für eine Gestalt, was für eine Körperform die Natur gewollt hat, wenn wir nicht selbst der Wille wären, dessen Objectivation wir ästhetisch auffassen und beurtheilen. (W. I, 262.)

Wie in der bildenden Kunst, so wirkt auch in der Dichtkunst die Anticipation, nur mit dem Unterschiede, daß es dort das Schöne, hier das Charakteristische ist, was sie anticipirt. So wenig die Griechen das Ideal menschlicher Schönheit empirisch zusammengelesen haben, ebenso wenig hat ein Shakespeare die mannichfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere seiner Dramen aus der eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und wiedergegeben. (W. I, 263.)

Um jedoch das Anticipirte, das a priori dunkel Bewußte, zur vollen Deutlichkeit zu bringen und es besonnen darstellen zu können, bedarf sowohl der bildende Künstler, als der Dichter, der Erfahrung als eines Schemas. (W. I, 263.)

Antik, s. d. Alten.

Antinomien.

1) Die Antinomien haben ihren Sitz nicht im **Wirklichen.**

Bei gehöriger Ueberlegung wird Jeder es zum Voraus als unmöglich erkennen, daß Begriffe, die richtig aus den Erscheinungen und den a priori gewissen Gesetzen derselben abgezogen, sodann aber, den Gesetzen der Logik gemäß, zu Urtheilen und Schlüssen verknüpft sind, auf Widersprüche führen sollten. Denn alsdann müßten, in der anschaulich gegebenen Erscheinung selbst, oder in dem gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder, Widersprüche liegen, welches eine unmögliche Annahme ist. Denn das Anschauliche als solches kennt gar keinen Widerspruch; dieser hat in Beziehung auf dasselbe keinen Sinn, noch Bedeutung. Denn er existirt blos in der abstracten Erkenntniß der

Reflexion; man kann wohl, offen oder versteckt, etwas zugleich setzen und nicht setzen, d. h. sich widersprechen, aber es kann nicht etwas Wirkliches zugleich sein und nicht sein. (P. I, 114.)

2) Kritik der Kant'schen Antinomien.

Die Kant'sche vierfache Antinomie ist eine grundlose Spiegelfechterei, ein bloßer Scheinkampf. (W. I, 36. 585. P. I, 114.) Nur die Behauptungen der Antithesen beruhen wirklich auf den Formen unsers Erkenntnißvermögens, d. h. wenn man es objectiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. Ihre Beweise allein sind daher aus objectiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweise der Thesen keinen andern, als subjectiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regressus ermüdet und daher demselben durch willkürliche Voraussetzungen ein Ende macht, und dessen Urtheilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte Vorurtheile an dieser Stelle gelähmt ist. (W. I, 585 ff. P. I, 113.)

Kant's kritische Entscheidung des Streits der Antinomien ist eigentlich eine Bestätigung der Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage. (W. I, 592 ff.)

Eine gewisse Scheinbarkeit ist den Antinomien nicht abzusprechen. (W. I, 591.) Sie sind prägnante Ausdrücke der aus dem Satze vom Grunde entspringenden Perplexität, die von jeher zum Philosophiren getrieben hat. (P. I, 111.)

3) Zwei naturwissenschaftliche Antinomien.

Für die Naturwissenschaft, welche am Leitfaden der Causalität alle möglichen Zustände der Materie aufeinander und zuletzt auf einen zurückzuführen sucht, entstehen zwei Antinomien, deren eine man die chemische, die andere die physiologische nennen könnte.

a) Die chemische Antinomie.

Das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen andern als nicht wesentlichen vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehen, wie dieser, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemische Veränderung erfahren konnte. Dieser Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische Antinomie aufgestellt werden. (W. I, 34 fg.)

b) Die physiologische Antinomie.

Die objective Welt setzt Sinne und Verstand des erkennenden Subjects voraus. Denn Sonnen und Planeten ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen, aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Widerspruch. Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Causalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns nothwendig zu der Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen rohern gefolgt ist, daß nämlich

Thiere früher als Menschen, Fische früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische endlich vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist, da sie als Vorstellung des erkennenden Subjects als Trägers bedarf, und jene lange Zeitreihe selbst, in welcher die Materie sich von Form zu Form steigerte, allein denkbar ist in der Identität eines Bewußtseins. So sehen wir einerseits nothwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, andererseits ebenso nothwendig dieses erste erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein Glied eintritt. Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden — diese das Gegenstück zur chemischen bildende Antinomie — findet jedoch seine Auflösung in der Kant'schen Lehre von Raum, Zeit und Causalität als nicht dem Dinge an sich, sondern allein seiner Erscheinung zukommenden Formen, wonach also die objective Welt, d. h. die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist. (W. I, 35 fg.) Es ließe sich demnach sagen: das Bewußtsein bedingt jene kosmogonischen, chemischen und geologischen Vorgänge, die dem Eintritt eines Bewußtseins lange vorhergehen mußten, vermöge seiner Formen, ist aber wiederum durch sie bedingt vermöge ihrer Materie. Im Grunde jedoch sind alle jene Vorgänge, welche Kosmogonie und Geologie als lange vor dem Dasein irgend eines erkennenden Wesens geschehen vorauszusetzen uns nöthigen, selbst nur eine Uebersetzung in die Sprache unseres anschauenden Intellects, aus dem ihm nicht faßlichen Wesen an sich der Dinge. (P. II, 150 fg.)

Apagoge, s. Epagoge.

Apperception, synthetische Einheit der Apperception, s. Ich.

Apriori.

1) Bedeutung der Erkenntniß a priori.

Erkenntniß a priori bedeutet nichts Anderes, als „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von Außen in uns gekommen“. (W. I, 518.)

2) Erklärung derselben.

Die von Kant streng bewiesene Thatsache, daß ein Theil unserer Erkenntnisse uns a priori bewußt ist, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß diese die Formen unsers Intellects ausmachen, die allgemeine Art und Weise, wie alle seine Gegenstände sich ihm darstellen müssen. „Erkenntnisse a priori“ und „selbsteigene Formen des

Intellects" sind im Grunde nur zwei Ausdrücke für die selbe Sache, also gewissermaßen Synonyma. (W. I, 518 fg.)

3) Das Apriorische bedarf des Stoffs von Außen, um materielle Erkenntniß zu liefern.

Das Apriorische und von der Erfahrung Unabhängige unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist durchaus beschränkt auf den formellen Theil der Erkenntniß, d. h. auf das Bewußtsein der selbsteigenen Functionen des Intellects und der Weise ihrer allein möglichen Thätigkeit, welche Functionen jedoch sammt und sonders des Stoffs von Außen bedürfen, um materielle Erkenntnisse zu liefern. (G. 115.) So nimmt der die anschauliche Welt mittelst seiner apriorischen Form (des Causalitätsgesetzes) schaffende Verstand den Stoff, welcher dieser seiner apriorischen Form Inhalt giebt, aus der Sinnesempfindung, und die Vernunft schöpft die Begriffe, auf die sich ihre apriorischen Formen (die logischen Gesetze) beziehen, aus der anschaulichen Welt. (G. 115.) Eine, materielle Kenntnisse aus eigenen Mitteln (angeborenen Ideen) liefernde Vernunft giebt es nicht (s. Angeboren).

4) Unmittelbarkeit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit des apriorischen Erkennens.

Das a priori Gewisse erkennen wir unmittelbar; es ist, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entstehen noch vergehen kann, wissen wir unmittelbar als negative Wahrheit. Zu einem Entstehen oder Verschwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorstellbarkeit. Daher ist jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident gewesen, noch jemals im Ernst bezweifelt worden; was nicht sein könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund in einem schwierigen Beweis bestünde. (W. I, 80.)

5) Bedeutung eines Verzeichnisses sämmtlicher in unserer anschauenden Erkenntniß **a priori** wurzelnden Grundwahrheiten.

Ein Verzeichniß dieser Art, wie es in der Tafel der Praedicabilia a priori (W. II, Tafel zu S. 55) gegeben ist, kann angesehen werden entweder als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis der Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirns, je nachdem man den realistischen oder den idealistischen Gesichtspunkt faßt, wiewohl der zweite in letzter Instanz Recht behält. (W. II, 54.)

Architectur.

1) Aufgabe der Architectur als schöner Kunst.

Die Architectur, blos als schöne Kunst, abgesehen von ihrer Bestimmung zu nützlichen Zwecken betrachtet, kann keine andere Absicht haben, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objectität (Sichtbarkeit) des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen, nämlich Schwere, Cohäsion, Starrheit,

Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfsten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken der Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefsten Stufe der Objectität des Willens sehen wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren; denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architectur. Ihn auf mannichfaltige Weise deutlich hervortreten zu lassen ist ihre Aufgabe. (W. I, 252.)

2) Lösung dieser Aufgabe.

Die Baukunst löst die bezeichnete Aufgabe, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften (Schwere und Starrheit) den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannichfaltige Weise sichtbar wird. Dies geschieht durch das richtige constructionelle Verhältniß von Stütze und Last. Denn nur indem jeder Theil so viel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr als er muß, entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objectität des Willens. (W. I, 253. II, 466.) Die reinste Ausführung dieses Thema's ist Säule und Gebälk; daher ist die Säulenordnung gleichsam der Generalbaß der ganzen Architectur geworden. In Säule und Gebälk nämlich sind Stütze und Last vollkommen gesondert, wodurch die gegenseitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. In Hinsicht auf die von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last steht der Säule mit dem Gebälke als eine eigenthümliche Construction zunächst das Gewölbe mit dem Pfeiler, welches jedoch die ästhetische Wirkung Jener bei Weitem nicht erreicht, weil hier Stütze und Last noch nicht rein gesondert, sondern in einander übergehend verschmolzen sind. (W. II, 467.)

Während die constructionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, in der Architectur die Hauptsache sind, so sind dagegen die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie als ein rein Geometrisches nur von untergeordneter Bedeutung, da sie nicht Ideen, sondern nur räumliche Verhältnisse ausdrücken. Wären sie in der Architectur die Hauptsache, so müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk, was nicht der Fall ist. Regelmäßigkeit, Proportion und Symmetrie sind nur der leichten Faßlichkeit und Uebersehbarkeit wegen nöthig. Nur mittelst der Symmetrie kündigt sich das architectonische Werk sogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an. (W. I, 254. II, 469 ff.)

3) Schönheit und Grazie in der Baukunst.

Die Schönheit eines Gebäudes liegt in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (denn insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an);

sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen. (W. I, 253.) Die Schönheit wird erreicht, indem die Baukunst zwar nicht die Formen der Natur, wie Baumstämme u. dgl. nachahmt, aber im Geiste der Natur schafft, also indem sie das Gesetz: Die Natur thut nichts vergeblich und thut nichts Ueberflüssiges, — auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, selbst nur scheinbar Zwecklose vermeidet und ihre jedesmalige Absicht auf dem natürlichsten Wege durch das Werk selbst offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Der geschmacklose Baustil sucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten; er spielt mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehen. Dagegen die Schönheit in der Baukunst geht hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervor. (W. II, 472 fg. P. II, 459.)

4) Verbindung des Schönen mit dem Nützlichen in der Baukunst.

Da die Werke der Baukunst sehr selten, gleich denen anderer Künste, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt werden, vielmehr nützlichen Zwecken zu dienen bestimmt sind, so gilt es, die rein ästhetischen Zwecke, trotz ihrer Unterordnung unter nützliche, doch durch geschickte Anpassung an diese durchzusetzen und richtig zu beurtheilen, welche architectonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause u. s. w. verträgt und vereinigen läßt. Hierin eben besteht das große Verdienst des Baukünstlers. (W. I, 256.)

5) Beziehung der Werke der Baukunst zum Lichte.

Die Werke der Baukunst gewinnen an Schönheit durch die Beleuchtung. Daher bei Aufführung derselben Rücksicht zu nehmen ist auf die Wirkungen des Lichts und auf die Himmelsgegenden. Dies hat seinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar macht; außerdem aber hat die Baukunst, so wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichts zu offenbaren. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegrenzten und mannichfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten zum großen Genuß des Beschauers. (W. I, 255.)

6) Das Baumaterial.

Da die Baukunst den Kampf zwischen Starrheit und Schwere zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen hat, so ist es nicht gleichgültig, welches Materials sie sich bedient. Zum Verständniß und ästhetischen Genuß eines Werkes der Baukunst ist unumgänglich nöthig, von seiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Cohäsion, eine unmittelbare, anschauliche Kenntniß zu haben. Ein Gebäude, als dessen

Material wir Stein voraussetzen, würde, wenn wir erführen, daß es von Holz sei, unsere ästhetische Freude plötzlich sehr verringern, weil nunmehr das Verhältniß zwischen Schwere und Starrheit und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile sich ändert, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude sich viel schwächer offenbaren. Daher kann aus Holz eigentlich kein Werk der schönen Baukunst werden, so sehr dasselbe auch alle Formen annimmt. Dies beweist, daß die Baukunst nicht blos mathematisch wirkt, sondern dynamisch. (W. I, 255.)

7) Vergleichung des antiken mit dem gothischen Baustil. In der Baukunst, wie in der Sculptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zusammen (s. d. Alten). Denn die Alten haben die Baukunst, so weit sie schöne Kunst ist, im Wesentlichen vollendet, so daß der moderne Architect sich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen kann, ohne eben schon auf dem Wege der Verschlechterung zu sein. Dem gothischen Baustil ist zwar auch eine gewisse Schönheit, in seiner Art, nicht abzusprechen, aber ebenbürtig ist er dem antiken durchaus nicht. Unser Wohlgefallen an gothischen Werken beruht größtentheils auf Gedankenassociation und historischen Erinnerungen. Nur der antike Baustil ist in rein objectivem Sinne gedacht, der gothische mehr in subjectivem. Der Grundgedanke der antiken Baukunst, die Entfaltung des Kampfes zwischen Schwere und Starrheit, ist ein wahrer, in der Natur gegründeter; hingegen die von der gothischen Baukunst angestrebte Ueberwältigung und Besiegung der Schwere durch die Starrheit bleibt ein bloßer Schein. Der mysteriöse und hyperphysische Charakter der gothischen Baukunst entsteht hauptsächlich dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationalen, sich als durchgängige Angemessenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden getreten ist. Hingegen ist die glänzende Seite der Gothischen Kirchen die innere, während an antiken Gebäuden die Außenseite die vortheilhaftere ist. (W. II, 473—476; P. II, 460.)

8) Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten. Da die objective Bedeutsamkeit Dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnißmäßig gering ist, weil die Ideen, welche sie zur deutlichen Anschauung bringt, die niedrigsten Stufen der Objectität des Willens bilden, so besteht der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes nicht so sehr in der Auffassung der Idee, als in dem reinen, willensfreien Erkennen, der von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Contemplation. (Vgl. unter Aesthetisch die Elemente des ästhetischen Wohlgefallens.) — In dieser Hinsicht bildet in der Reihe der schönen Künste das Drama, welches die allerbedeutsamsten Ideen zur Anschauung bringt und bei dessen Genuß daher die objective Seite durchaus überwiegend ist, den Gegensatz zur Architectur. (W. I, 255.)

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der Poesie das

Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst giebt. (W. I, 256.)

In der Reihe der Künste bilden Architectur und Musik die beiden äußersten Enden. Sie sind ihrem innern Wesen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach die heterogensten, ja wahre Antipoden. Dieser Gegensatz erstreckt sich auf die Formen ihrer Erscheinung, indem die Architectur allein im Raum ist, ohne Beziehung auf die Zeit, die Musik allein in der Zeit, ohne Beziehung auf den Raum. Hieraus entspringt ihre einzige Analogie, daß nämlich, wie in der Architectur die Symmetrie das Ordnende und Zusammenhaltende ist, so in der Musik der Rhythmus. Diese Analogie, die auch zu dem Witzwort, daß Architectur gefrorene Musik sei, Anlaß gegeben, erstreckt sich demnach blos auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Wesen beider Künste. Es wäre lächerlich, die Architectur, die beschränkteste und schwächste aller Künste, mit der Musik, der ausgedehntesten und wirksamsten, im Wesentlichen gleichstellen zu wollen. (W. II, 516—518.)

Aristokratie.

1) Drei Arten von Aristokratie.

Es giebt drei Arten von Aristokratie: 1) die Aristokratie der Geburt und des Ranges; 2) die Geldaristokratie; 3) die geistige Aristokratie. Letztere ist die vornehmste. (Ueber die Aristokratie der Geburt vgl. Adel.)

Während jede dieser drei Aristokratien umgeben ist von einem Heer von erbitterten Neidern, so vertragen sich die der einen Aristokratie Angehörigen mit denen der andern meistens gut und ohne Neid, weil Jeder seinen Vorzug gegen den der andern in die Waage legt. (P. I, 459.)

2) Intellectuelle Aristokratie der Natur.

In Hinsicht auf den Intellect ist die Natur höchst aristokratisch. Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichthum oder Kastenunterschied in irgend einem Lande feststellen. Wie in andern Aristokratien, so auch kommen in der ihrigen viele tausend Plebejer auf einen Edlen, viele Millionen auf einen Fürsten. (W. II, 161. H. 382.) Aristokratisch ist die Natur, aristokratischer als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus. Und wenn es dem Pöbel und Gesindel, welches nichts über sich dulden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustoßen, so müßte es diese doch bestehen lassen. (P. I, 212.)

3) Contrast zwischen der Rangliste der Natur und der der Convention.

Zwischen der Rangliste der Natur und der der Convention ist ein schreiender Contrast, dessen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen stände. Inzwischen haben die auf der einen und die auf der andern Rangliste sehr hoch Stehenden das Gemeinsame,

daß sie meistens in vornehmer Isolation leben. (W. II, 161.) Eine radicale Verbesserung der menschlichen Gesellschaft könnte dauernd nur dadurch zu Stande kommen, daß man die conventionelle Rangliste nach der der Natur regelte. Die Schwierigkeiten einer solchen Regelung sind freilich unabsehbar. Es wäre nöthig, daß jedes Kind seine Bestimmung nicht nach dem Stande der Eltern, sondern nach dem Ausspruch des tiefsten Menschenkenners empfienge. (H. 383.)

4) Nachtheilige Folgen der Verkennung der Aristokratie der Natur und Nutzen ihrer Anerkennung.

Weil das Publikum die Aristokratie der Natur nie erkennt und begreift, weil es gute Gründe hat, sie nicht erkennen zu wollen, darum legt es die Werke der geistigen Heroen sobald aus den Händen, um sich mit den Productionen des neuesten Stümpers bekannt zu machen. (P. I, 191.) Das Publikum könnte durch nichts so sehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß jener intellectuellen Aristokratie der Natur. Es würde in Folge derselben nicht mehr die ihm zu seiner Bildung kärglich zugemessene Zeit vergeuden an den Productionen gewöhnlicher Köpfe; es würde nicht mehr, in dem kindischen Wahne, daß Bücher, gleich Eiern, frisch genossen werden müssen, stets nach dem Neuesten greifen, sondern würde sich an die Leistungen der wenigen Auserlesenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten und könnte so allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tausende unberufener Productionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erschweren. (W. II, 162.)

Arithmetik.

1) Worauf die Arithmetik beruht.

Die Arithmetik beruht auf der apriorischen Anschauung der Zeit, in welcher, da die Zeit nur eine Dimension hat, jeder gegenwärtige Augenblick bedingt ist durch den vorangegangenen. Auf der apriorischen Einsicht in diesen Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen, dessen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Succession zu markiren; folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts Anderes, als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt. Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus; zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seinsgrund (s. Seinsgrund unter Grund) weiß ich, daß wo Zehn sind, auch Acht, Sechs, Vier sind. (G. 133. W. I, 90.)

2) Beweis, daß die Arithmetik auf der reinen Anschauung der Zeit beruht.

Daß die Arithmetik auf der reinen (apriorischen) Anschauung der Zeit beruhe, ist zwar nicht so augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raumes basirt sei. Man kann es aber auf folgende Art beweisen. Alles Zählen besteht im wiederholten Setzen der Einheit. Bloß um stets zu wissen, wie oft wir schon die Einheit gesetzt haben,

markiren wir sie jedes Mal mit einem andern Wort; dies sind die Zahlworte. Nun ist aber Wiederholung nur möglich durch Succession, diese aber, also das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anschauung der Zeit, ist ein nur mittelst dieser verständlicher Begriff. Folglich ist auch das Zählen nur mittelst der Zeit möglich. (W. II, 40.)

3) Vorzug der Arithmetik vor allen andern Wissenschaften.

Die Arithmetik übertrifft in Klarheit und Genauigkeit alle andern Wissenschaften, was sich daraus erklärt, daß die Zeit das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller Gestaltungen des Satzes vom Grunde ist. Alle Wissenschaften nämlich beruhen auf dem Satze vom Grunde, indem sie durchweg Verknüpfungen von Gründen und Folgen sind. Die Zahlenreihe nun aber ist die einfache und alleinige Reihe der Seinsgründe und Folgen in der Zeit. Wegen dieser vollkommenen Einfachheit, indem nichts ihr zur Seite liegen bleibt, noch irgendwo unbestimmte Beziehungen sind, läßt sie an Genauigkeit, Apodicticität und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Hierin stehen alle andern Wissenschaften ihr nach, sogar die Geometrie, weil aus den drei Dimensionen des Raumes so viele Beziehungen hervorgehen, daß die Uebersicht derselben sowohl der reinen, wie der empirischen Anschauung zu schwer fällt; daher die complicirten Aufgaben der Geometrie nur durch Rechnung gelöst werden, die Geometrie also eilt, sich in Arithmetik aufzulösen. (G. 151.)

Unsere unmittelbare Anschauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar nicht weiter als etwa bis Zehn; darüber hinaus muß schon ein abstracter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anschauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, sondern nur ganz bestimmt bezeichnet wird. Jedoch ist selbst so, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch dieselben kleinen repräsentiren läßt, eine anschauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, sogar da, wo man die Abstraction so sehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, sondern unbestimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieser Hinsicht bezeichnet werden. (W. I, 90.)

4) Untergeordneter Rang der arithmetischen Geistesthätigkeit.

Daß die niedrigste aller Geistesthätigkeiten die arithmetische sei, wird dadurch belegt, daß sie die einzige ist, welche auch durch eine Maschine ausgeführt werden kann. (P. II, 52.)

Rechnen ist nicht Verstehen und liefert an sich kein Verständniß der Sachen. Rechnungen haben blos Werth für die Praxis, nicht für die Theorie. Sogar kann man sagen: wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehen auf. Denn der mit Zahlen beschäftigte Kopf ist, während er rechnet, dem causalen Zusammenhang des physischen Hergangs gänzlich entfremdet; er steckt in lauter abstracten Zahlbegriffen. Das Resultat aber besagt nie mehr, als Wie viel, nie Was. (G. 77.)

Armuth.

1) Ursprung der Armuth.

Armuth und Sclaverei sind nur zwei Formen, fast möchte man sagen zwei Namen der selben Sache, deren Wesen darin besteht, daß die Kräfte eines Menschen großentheils nicht für ihn selbst, sondern für Andere verwendet werden, woraus für ihn theils Ueberladung mit Arbeit, theils kärgliche Befriedigung seiner Bedürfnisse hervorgeht. Denn die Natur hat dem Menschen nur so viel Kräfte gegeben, daß er, unter mäßiger Anstrengung derselben, seinen Unterhalt der Erde abgewinnen kann; großen Ueberschuß von Kräften hat er nicht erhalten. Nimmt man nun die gemeinsame Last der physischen Erhaltung des Menschengeschlechts einem nicht ganz unbeträchtlichen Theile desselben ab, so wird dadurch der übrige übermäßig belastet und ist elend. So zunächst entspringt also jenes Uebel, welches, entweder unter dem Namen der Sclaverei, oder unter dem des Proletariats, jederzeit auf der großen Mehrzahl des Menschengeschlechts gelastet hat. Die entferntere Ursache desselben aber ist der Luxus (s. Luxus). — Zwischen Armuth und Sclaverei ist der Fundamentalunterschied, daß Sclaven ihren Ursprung der Gewalt, Arme der List zuzuschreiben haben. (P. II, 261 fg.)

2) Die Armuth in ethischer Hinsicht.

Der Arme, der vermöge der Ungleichheit des Besitzes sich zu Mangel und schwerer Arbeit verdammt sieht, während Andere vor seinen Augen im Ueberfluß und Müssiggange leben, wird schwerlich erkennen, daß dieser Ungleichheit eine entsprechende der Verdienste und des redlichen Erwerbes zu Grunde liege. Wenn er aber dies nicht erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. In Fällen aber, wo er vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, sich in den Besitz des fremden Gutes setzen kann, wird in der Regel nicht religiöser Glaube oder gar ein rein moralisches Motiv ihn von der Ungerechtigkeit abhalten, sondern nur noch die auch dem geringen Manne sehr angelegene Sorge für den guten Namen, also die bürgerliche Ehre. (E. 189 fg.)

Eine ethische Eigenthümlichkeit der Armen ist es, daß sie, zu Wohlstand gelangt, weit geneigter zur Verschwendung sind, als die im Wohlstande Geborenen und Gebliebenen. Der Grund ist dieser, daß Dem, der in angestammtem Reichthume geboren ist, dieser als etwas Unentbehrliches erscheint; daher er meistens vorsichtig und sparsam ist. Dem in angestammter Armuth Geborenen hingegen erscheint diese als der natürliche Zustand, der ihm danach irgendwie zugefallene Reichthum aber als etwas Ueberflüssiges, blos tauglich zum Genießen und Verprassen, indem man, wenn er fort ist, sich so gut wie vorher ohne ihn behilft. Dazu kommt noch das übergroße Zutrauen solcher Leute theils zum Schicksal, theils zu den eigenen Mitteln, die ihnen schon aus Noth und Armuth herausgeholfen haben. (P. I, 368 fg.)

Art.

Art oder Species ist das empirische Correlat der Idee (s. Idee); d. h. Das, was, als bloß objectives Bild, bloße Gestalt betrachtet, und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species oder Art. Die Idee ist ewig, die Art aber von unendlicher Dauer, wenngleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Auch die Benennungen Beider gehen in einander über: ιδεα, ειδος, species, Art. Die Idee ist species, aber nicht genus; darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen, denn sie sind bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. (W. II, 415.)

Artefact.

1) Gegensatz zwischen den Artefacten und den Naturproducten.

Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturproducts, Diversität beider des Kunstproducts (Artefacts). Im lebenden Organismus ist der Meister, das Werk und der Stoff Eines und Dasselbe. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt, sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen; es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel; hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und Dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwänglich vollendetes Meisterstück. Dagegen ist bei den Werken menschlicher Kunst, z. B. einer Uhr, zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei; sodann liegen zwischen diesen Beiden selbst noch zwei Andere: erstlich das Medium der Vorstellung, durch welches der Wille, ehe er sich verwirklicht, hindurchzugehen hat, und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll. (N. 54—56.)

2) Gegensatz zwischen den Artefacten und den Werken der schönen Kunst.

Von Artefacten giebt es keine Ideen, sondern bloße Begriffe. (W. II, 416.) Dadurch bilden die Artefacten einen Gegensatz zu den Werken der schönen Künste. Das Artefact geht seiner Form nach von einem menschlichen Begriff aus; dagegen ist das Werk der schönen Kunst Ausdruck einer Idee. Artefacten dienen zwar auch, aber nur von Seiten ihres Materials, dem Ausdruck von Ideen, nicht aber von Seiten der künstlichen Form, die man diesem Material gab. Es ist falsch, wenn Platon von den Ideen des Tisches und Stuhles spricht. Tisch und Stuhl drücken vielmehr nur Ideen aus, die schon in ihrem bloßen Material als solchem sich aussprechen. (W. I, 249.)

Arzt.

Der Arzt sieht den Menschen in seiner ganzen Schwäche; der Jurist in seiner ganzen Schlechtigkeit; der Theolog in seiner ganzen Dummheit. (P. II, 639.)

Aseität.

1) Aseität als Eigenschaft des Dinges an sich.

Aseität ist gleichbedeutend mit Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von einem Andern sowohl im Sein und Wesen, als im Thun und Wirken, Nichtunterworfensein unter den Satz vom Grund. Sie kann daher nicht der Erscheinung, noch auch einem geschaffenen Wesen zukommen, sondern allein dem ursprünglichen, aus eigener Urkraft und Machtvollkommenheit Existirenden, dem Ding an sich, dem Willen. (W. II, 364. P. I, 68.)

2) Aseität als Voraussetzung der Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit.

Freiheit und Verantwortlichkeit, diese Grundpfeiler aller Ethik, lassen sich ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens wohl mit Worten behaupten, aber nicht denken. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber Ursprünglichkeit zur Bedingung. Aseität des Willens ist also die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik. Abhängigkeit dem Sein und Wesen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, ist ein Widerspruch. (N. 142; E. 72; P. I, 68. 135.) Wie Aseität Bedingung der Zurechnungsfähigkeit ist, so ist sie auch Bedingung der Unsterblichkeit. (P. I. 137.)

Askese.

1) Ursprung der Askese.

Die Askese hat ihren Ursprung in der das principium individuationis durchschauenden Erkenntniß, d. h. in jener Erkenntniß, welche den Unterschied zwischen dem eigenen und dem fremden Individuum aufhebt und die Einheit des Wesens in allen Erscheinungen intuitiv erkennt, welche Erkenntniß auch schon der ächten Tugend zu Grunde liegt.

Wenn ein Mensch nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen sich und den Andern macht, sondern am Leiden der Andern so viel Antheil nimmt, als an seinem eigenen, so folgt von selbst, daß ein solcher in allen Wesen sein Selbst wiedererkennender Mensch auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, sieht die Nichtigkeit alles Strebens ein, und diese Einsicht wird ihm zum Quietiv des Willens (s. Quietiv). Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab, der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der Verneinung des Willens zum Leben. Das Phänomen, wodurch dieses sich kundgiebt, der Abscheu vor dem Wesen der Welt, dem Willen zum Leben, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. (W. I, 447—449. W. II, 694.)

2) Aeußerungsweisen der Askese.

Die Askese äußert sich in der gänzlichen Gelassenheit und Gleichgültigkeit gegen die Dinge dieser Welt. Der Asket hütet sich, seinen

Willen an irgend etwas zu hängen. Obgleich sein Leib den Geschlechtstrieb durch Genitalien ausspricht, will er keine Geschlechtsbefriedigung. Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese. Sodann ferner zeigt sich die Askese in freiwilliger und absichtlicher Armuth. Endlich, da der Asket den in seiner Person erscheinenden Willen selbst verneint, so widerstrebt er auch nicht, wenn ein Anderer es thut, d. h. ihm Unrecht zufügt. Daher freudiges und gelassenes Ertragen jedes Schadens, jeder Schmach, jeder Beleidigung. (W. I, 449—451.) Wie den Willen selbst, so mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objectität desselben, den Leib. Daher greift er zum Fasten, ja zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um den Willen zu brechen. Dieses vorsätzliche Brechen des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortification des Willens, ist Askese im engern Sinn. (W. I, 451. 463.)

Weil jedoch schon die vollkommene Uebung der Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe ein starkes Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben ist, indem sie ohne Entsagung unmöglich ist, weil also Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt werden, so wird die Askese im engern Sinne, also die vorsätzliche Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, nicht mit Unrecht von Vielen als überflüssig verworfen. (W. II, 694 fg.)

3) Uebereinstimmung der Askese verschiedener Länder und Religionen ihrem innern Sinn und Geiste nach.

Man kann sich nicht genugsam verwundern über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines christlichen Büßenden und das eines indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben Beider ganz dasselbe. (W. I, 460.) Quietismus, d. i. Aufgeben alles Willens, Askesis, d. i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung, so daß, wer sich zu einem derselben bekennt, allmälig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird. Nichts kann überraschender sein, als die Uebereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen. Sie bilden nicht etwa eine Sekte, vielmehr wissen sie meistentheils nicht von einander; ja, die indischen, christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geist ihrer Lehren. (W. II, 702.)

So viele Uebereinstimmung, bei so verschiedenen Zeiten und Völkern, ist ein factischer Beweis, daß hier nicht eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre

Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht. (W. I, 460.)

4) Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese.

Die alten ächten Kyniker, die ein für alle Mal jedem Besitz, allen Bequemlichkeiten und Genüssen entsagt, zeigen viel Aehnlichkeit mit den ächten und bessern Bettelmönchen der Neuzeit. Jedoch liegt diese Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Ursache. Sie treffen im Resultat zusammen, aber der Grundgedanke Beider ist ganz verschieden; bei den Mönchen ist er, wie bei den ihnen verwandten Saniassis, ein über das Leben hinausgestecktes Ziel, bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß zur möglichsten Glückseligkeit in diesem Leben der Weg der Entsagung der kürzeste und leichteste sei. Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, daß er im Gegentheil den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt. (W. II, 170.)

Assertion.

Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine Assertion; seine Confrontation mit derselben verlangt Urtheilskraft. (W. II, 132.)

Association, der Ideen, s. Gedankenassociation.

Astrologie.

Einen großartigen Beweis von der erbärmlichen Subjectivität der Menschen, in Folge welcher sie Alles auf sich beziehen und von jedem Gedanken sogleich in gerader Linie auf sich zurückgehen, liefert die Astrologie, welche den Gang der großen Weltkörper auf das armselige Ich bezieht, wie auch die Kometen am Himmel in Verbindung bringt mit den irdischen Händeln und Lumpereien. Dies aber ist zu allen und schon in den ältesten Zeiten geschehen. (P. I, 478.)

(Ueber den Zusammenhang der Astrologie mit dem Glauben an Omina siehe Aberglaube.)

Astronomie.

1) Was die Astronomie eigentlich zeigt.

Mechanik und Astronomie zeigen uns eigentlich, wie der Wille, der das Wesen und der Kern der Welt ist, sich benimmt so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. (W. II, 337.) Da die Materie blos die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens ist, so hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht (also auch in der Gravitation der Himmelskörper), ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere. (N. 84.)

2) Woher die Sicherheit und Verständlichkeit der Astronomie stammt.

Die Sicherheit der Astronomie stammt daher, daß ihr die a priori gegebene, also unfehlbare Anschauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältnisse aber eines aus dem andern, mit einer Nothwendigkeit, welche Gewißheit a priori liefert, folgen und sich daher mit Sicherheit aus einander ableiten lassen. Zu diesen mathematischen Bestimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältniß der Massen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori gesicherte, weil aus dem der Causalität folgende, Gesetz der Trägheit (s. Trägheit), nebst dem empirischen Datum der ein für alle Mal jeder dieser Massen aufgedrückten Bewegung. Dies ist das ganze Material der Astronomie, welches sowohl durch seine Einfachheit als seine Sicherheit zu festen und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenstände, sehr interessanten Resultaten führt. (W. I, 79.)

Die Aufgabe, aus vielerlei zusammenwirkenden Naturkräften gegebene Erscheinungen zu erklären, und sogar jene erst aus diesen herauszufinden, ist viel schwieriger, als die, welche nur zwei und zwar so simple und einförmig wirkende Kräfte, wie Gravitation und Trägheit, im widerstandslosen Raume, zu berücksichtigen hat; und gerade auf dieser unvergleichlichen Einfachheit oder Aermlichkeit ihres Stoffes beruht die mathematische Gewißheit, Sicherheit und Genauigkeit der Astronomie. (P. II, 135.)

Die so genauen und richtig zutreffenden astronomischen Berechnungen sind nur dadurch möglich, daß der Raum eigentlich in unserm Kopfe ist; sie beweisen also die Idealität des Raumes. (P. II, 46.)

Wie die größere Sicherheit, so beruht auch die größere Verständlichkeit der Astronomie darauf, daß in ihr die apriorische Form den empirischen Gehalt überwiegt. So weit nämlich die Dinge rein a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Daher hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik. Hingegen beginnt die Unverständlichkeit da, wo wir es nicht mehr mit der bloßen Form, sondern mit dem Was, dem Gehalt, dem Ding an sich, dem Willen, zu thun haben, und sie wächst in dem Maße, als dieser höher steigt und die mathematische Berechenbarkeit seiner Aeußerungen abnimmt. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maße ab, als sie höher auf der Wesenleiter stehen und ihr empirischer Gehalt, die Willensmanifestation, das allein a posteriori Erkennbare, überwiegt, folglich Ursache und Wirkung immer ungleichartiger und der causale Zusammenhang immer unverständlicher wird. (N. 86 fg.)

3) Die bei den astronomischen Entdeckungen stattfindende Verstandesoperation.

Keine Wissenschaft imponirt der Menge so sehr, wie die Astronomie. Es erregt Staunen, daß sie sogar noch nicht gesehene Planeten ankündigt. Und doch beruht Letzteres nur auf derselben Verstandesoperation, die bei jedem Bestimmen einer noch ungesehenen Ursache aus ihrer sich kundgebenden Wirkung vollzogen wird und in noch bewundernswürdigerem Grade ausgeführt wurde durch jenen Weinkenner, der aus einem Glase Wein mit Sicherheit erkannte, es müßte Leder im Fasse sein, welches ihm abgeleugnet wurde, bis, nach endlicher Ausleerung desselben, sich auf dessen Boden liegend ein Schlüssel mit einem Riemchen daran fand. Die hierbei und bei der Entdeckung des Neptun stattfindende Verstandesoperation ist die selbe, und der Unterschied liegt blos in der Anwendung, im Gegenstand; sie ist blos durch den Stoff, keineswegs durch die Form verschieden. (P. II, 134—136.)

4) Methode der Astronomie.

Der Ursprung der ersten astronomischen Grundwahrheiten ist eigentlich Induction, d. h. Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil; aus diesem werden nachher Hypothesen gebildet, deren Bestätigung durch die Erfahrung, als der Vollständigkeit sich nähernde Induction, den Beweis für jenes erste Urtheil giebt. Z. B. die scheinbare Bewegung der Planeten ist empirisch erkannt; nach vielen falschen Hypothesen über den räumlichen Zusammenhang dieser Bewegung (Planetenbahn) ward endlich die richtige gefunden, sodann die Gesetze, welche sie befolgt (die Keplerischen), zuletzt auch die Ursache derselben (allgemeine Gravitation), und sämmtlichen Hypothesen gab die empirisch erkannte Uebereinstimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, also Induction, vollkommene Gewißheit. (W. I, 79 fg.)

5) Die Astronomie, vom Standpunkt der Philosophie aus betrachtet.

Vom Standpunkt der Philosophie aus könnte man die Astronomen Leuten vergleichen, welche der Aufführung einer großen Oper beiwohnen, jedoch ohne sich durch die Musik oder den Inhalt des Stückes zerstreuen zu lassen, blos Acht gäben auf die Maschinerie der Decorationen und auch so glücklich wären, das Getriebe und den Zusammenhang derselben vollkommen herauszubringen. (P. II, 136. 685.)

6) Einfluß der Astronomie auf den Glauben.

Der ernstlich gemeinte Theismus setzt nothwendig voraus, daß man die Welt eintheile in Himmel und Erde; auf dieser laufen die Menschen herum, in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg, so hat sie den Gott mit weggenommen; sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, läßt sich blos sagen, nicht imaginiren und darum nicht glauben.

Darum muß in dem Maaße, als die physische Astronomie popularisirt wird, der Theismus schwinden. (P. I, 55 fg.)

Atheismus.

1) Ueber das Wort „Atheismus".

Das Wort Atheismus enthält eine Erschleichung, weil es vorweg den Theismus als sich von selbst verstehend annimmt. Man sollte statt Dessen sagen: Nichtjudenthum, und statt Atheist: Nichtjude; so wäre es ehrlich geredet. (G. 129; P. I, 124.)

2) Was dem Vorwurf des Atheismus Kraft ertheilt.

Hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff des auf den Thron der Metaphysik gesetzten Naturalismus oder der absoluten Physik. Eine solche müßte allerdings für die Ethik zerstörend sein, als welche, wenn auch nicht vom Theismus, doch von einer Metaphysik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei, unzertrennlich ist. (W. II, 194.)

3) Atheismus ist nicht nothwendig Materialismus.

Bis auf Kant bestand ein Dilemma zwischen Materialismus und Theismus, d. h. zwischen Ableitung der Welt aus blindem Zufall und Ableitung derselben aus einer von Außen zweckmäßig ordnenden Intelligenz. Daher war Atheismus und Materialismus gleichbedeutend. Man hatte nur die Wahl zwischen Theismus und Materialismus. Aber da für die Zweckmäßigkeit der Welt (nach Kant's Kritik) eine andere Erklärung eröffnet ist, als die aus einem intelligenten Gott (s. Teleologie), so hat jenes Dilemma zwischen Materialismus und Theismus seine Gültigkeit verloren und Atheismus schließt nicht nothwendig Materialismus ein. (W. I, 608 fg.)

4) Atheismus ist nicht gleichbedeutend mit Religionslosigkeit.

Religion ist nicht identisch mit Theismus, folglich ist Atheismus nicht gleichbedeutend mit Religionslosigkeit. Dies beweisen die factisch existirenden atheistischen Religionen, der Brahmanismus, Buddhaismus und neben dem Buddhaismus die beiden andern sich in China behauptenden Religionen: die der Taossee und die des Konfuzius. Religion und Theismus sind keineswegs synonym, sondern erstere verhält sich zu letzterem, wie das Genus zu einer einzigen Species. (G. 125—129. P. I, 126.)

Athmen.

1) Ob das Athemholen zu den willkürlichen oder unwillkürlichen Bewegungen gehöre.

Man könnte versucht werden, das Athemholen als ein Mittelglied zwischen den willkürlichen, d. h. auf Motiv, und den unwillkürlichen, d. h. auf Reiz erfolgenden Bewegungen anzusehen. Marshall

Hall erklärt es für eine gemischte Function, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkürlichen), theils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven steht. Indessen müssen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen; denn andere Motive, d. h. bloße Vorstellungen, können den Willen bestimmen, es zu hemmen oder zu beschleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlassen könnte und frei ersticken. Dies könnte man auch in der That, sobald irgend ein anderes Motiv den Willen so stark bestimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwöge. Einige sollen wirklich auf diese Weise ihrem Leben ein Ende gemacht haben. Für das wenigstens theilweise Bedingtsein des Athmens durch cerebrale Thätigkeit spricht die Thatsache, daß Blausäure zunächst dadurch tödtet, daß sie das Gehirn lähmt und so mittelbar das Athmen hemmt; wird aber dieses künstlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber ist, so tritt gar kein Tod ein. (W. I, 138 fg.)

2) Erklärung des Abnehmens der Respiration im Schlafe und bei geistiger Anstrengung.

Daß die Respiration im Schlafe abnimmt, ist daraus zu erklären, daß sie eine combinirte Function ist, d. h. zum Theil von Spinalnerven ausgeht und soweit Reflexbewegung ist, die als solche auch im Schlafe fortdauert, zum Theil aber von Gehirnnerven ausgeht und daher von der Willkür unterstützt wird, deren Pausiren im Schlafe die Respiration verlangsamt und auch das Schnarchen veranlaßt. Aus diesem Antheil der Gehirnnerven an der Respiration ist es auch zu erklären, daß, bei Sammlung der Gehirnthätigkeit zum angestrengten Nachdenken oder Lesen, die Respiration leiser und langsamer wird. (P. II, 177.)

3) Der Athmungsproceß als erster Anknüpfungspunkt des Lebens des thierischen Organismus an die Außenwelt.

Man würde den lebenden thierischen Organismus ansehen können als eine ohne äußere Ursache sich bewegende Maschine, als eine Reihe von Bewegungen ohne Anfang, eine Kette von Ursachen und Wirkungen, deren keine die erste wäre, wenn das Leben seinen Gang gienge, ohne an die Außenwelt anzuknüpfen. Aber dieser Anknüpfungspunkt ist der **Athmungsproceß**; er ist das nächste und wesentlichste Verbindungsglied mit der Außenwelt und giebt den ersten Anstoß. Daher muß die Bewegung des Lebens als von ihm ausgehend und er als das erste Glied der Causalkette gedacht werden. Demnach tritt als erster Impuls, also als erste äußere Ursache des Lebens, ein wenig Luft auf, welche, eindringend und oxydirend, fernere Processe einleitet und so das Leben zur Folge hat. Was nun aber dieser äußern Ursache von Innen entgegen kommt, giebt sich kund als heftiges Verlangen, ja, unaufhaltsamer Drang, zu athmen, also unmittelbar als Wille. (P. II, 178.)

Atom. Atomistik.

1) Die Annahme der Atome ist keine nothwendige.

Kant's, freilich nur zu dialektischem Behuf aufgestellte, die Atome vertheidigende Thesis der zweiten Antinomie ist ein bloßes Sophisma (vergl. Antinomien), und keineswegs leitet unser Verstand selbst uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn, so wenig wir genöthigt sind, die vor unsern Augen vorgehende stetige und gleichförmige Bewegung eines Körpers uns zu denken als bestehend aus unzähligen absolut schnellen, aber abgesetzten und durch eben so viele absolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochene Bewegungen; ebenso wenig sind wir genöthigt, uns die Masse eines Körpers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d. h. dem absolut Dichten und dem absolut Leeren bestehend zu denken; sondern wir fassen, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erscheinungen als stetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den Raum gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine Bewegung schneller als die andere sein, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann, so kann auch ein Körper specifisch schwerer als der andere sein, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten. Der Unterschied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intensität der wirkenden Kraft. — Aber sogar, wenn man die hier aufgestellte Analogie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehen wollte, daß die Verschiedenheit des specifischen Gewichts ihren Grund stets nur in der Porosität haben könne, so würde diese Annahme noch immer nicht auf Atome, sondern blos auf eine völlig dichte und in den verschiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr hindurchsetzten, zwar schlechterdings nicht weiter comprimabel wäre, aber dennoch stets, wie der Raum, den sie füllt, ins Unendliche theilbar bliebe, weil darin, daß sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Continuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. (W. II, 344 fg.)

Die Atome sind kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloß eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieses anderweitig und sogar besser und einfacher als durch Atomistik erklären können, hat Kant in der Dynamik seiner „Metaphysischen Anfangsgründe zur Naturwissenschaft", vor ihm jedoch Priestley gezeigt. Ja, schon im Aristoteles ist der Grundgedanke davon zu finden. (W. I, 590.) In Deutschland hat Kant's Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durchweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt, wenngleich im gegenwärtigen Augenblick diese Ansichten auch hier grassiren. (W. II, 343.) In Wahrheit sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten, daher diese von ihnen reden, als hätten sie sie gesehen. Daß aber eine so empirisch gesinnte Nation, wie die Franzosen, so fest an einer völlig transscendenten, alle Möglichkeit der Erfahrungen überfliegenden Hypothese halten kann, ist eine Folge des

bei ihnen zurückgebliebenen Zustandes der Metaphysik. (W. II, 343; P. II, 117.)

Das Atom ist ohne Realität — dies ist eines der Prädicabilien a priori der Materie. (W. II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Materie Nr. 24.)

2) Die chemischen Atome sind nicht im eigentlichen Sinne Atome.

Die chemischen Atome sind bloß der Ausdruck der beständigen festen Verhältnisse, in denen die Stoffe sich mit einander verbinden, welchem Ausdruck, da er in Zahlen gegeben werden mußte, man eine beliebig angenommene Einheit, das Gewicht des Quantums Oxygen, mit dem sich jeder Stoff verbindet, zu Grunde gelegt hat; für diese Gewichtsverhältnisse hat man aber, höchst unglücklicher Weise, den alten Ausdruck Atom gewählt, und hieraus ist unter den Händen der französischen Chemiker eine crasse Atomistik erwachsen, welche die Sache als Ernst nimmt, jene bloßen Rechenpfennige als wirkliche Atome hypostasirt und nun von dem Arrangement derselben in einem Körper so, im andern anders, redet, um daraus deren Qualitäten und Verschiedenheiten zu erklären, ohne irgend eine Ahndung von der Absurdität der Sache zu haben. (P. II, 117.)

Wenn die chemischen Atome im eigentlichen Sinn, also objectiv und als real verstanden werden; so giebt es im Grunde gar keine eigentliche chemische Verbindung mehr, sondern eine jede läuft zurück auf ein sehr feines Gemenge verschiedener und ewig geschieden bleibender Atome, während der eigenthümliche Charakter einer chemischen Verbindung gerade darin besteht, daß ihr Product ein durchaus homogener Körper sei, d. h. ein solcher, in welchem kein selbst unendlich kleiner Theil angetroffen werden kann, der nicht beide verbundene Substanzen enthielte. (P. II, 120.) Bei der Zurückführung der chemischen Verbindungen auf sehr feine Atomengemenge findet freilich die Manie und fixe Idee der Franzosen, Alles auf mechanische Hergänge zurückzuführen, ihre Rechnung, aber nicht die Wahrheit. (P. II, 121.)

3) Widerlegung der aus der Porosität geschöpften Vertheidigung der Atome.

Die Vertheidigung der Atome ließe sich dadurch führen, daß man von der Porosität ausgienge und etwa sagte: alle Körper haben Poren, also auch alle Theile eines Körpers; gienge es nun hiermit ins Unendliche fort, so würde von einem Körper zuletzt nichts als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre, daß das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und insofern als absolut dicht anzunehmen sei; jedoch darum noch nicht als aus absolut untheilbaren Partikeln, Atomen, bestehend. Demnach wäre es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut untheilbar; man müßte denn die Theilung eines Körpers als allein durch Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen, was aber ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar Atome, d. h. absolut untheilbare Körper, also Körper von so starker Cohäsion

ihrer räumlichen Theile, daß keine mögliche Gewalt sie trennen kann; solche Körper aber kann man alsdann so gut groß, wie klein annehmen, und ein Atom könnte so groß sein wie ein Ochs, wenn es nur jedem möglichen Angriff widerstände. (W. II, 345.)

4) Wie Atome, wenn es welche gäbe, beschaffen sein müßten.

Ein Atom wäre nicht etwa blos ein Stück Materie ohne alle Poren, sondern, da es untheilbar sein muß, entweder ohne Ausdehnung (dann wäre es aber nicht Materie), oder mit absoluter, d. h. jeder möglichen Gewalt überlegener Cohäsion seiner Theile begabt. (P. II, 120.)

Wenn es Atome gäbe, müßten sie unterschiedslos und eigenschaftslos sein, also nicht Atome Schwefel und Atome Eisen u. s. w., sondern blos Atome Materie; weil die Unterschiede die Einfachheit aufheben, z. B. das Atom Eisen irgend etwas enthalten müßte, was dem Atom Schwefel fehlt, demnach nicht einfach, sondern zusammengesetzt wäre. Wenn überhaupt Atome möglich, so sind sie nur als die letzten Bestandtheile der absoluten oder abstracten Materie, nicht aber der bestimmten Stoffe denkbar. (P. II, 121.)

Attractions- und Repulsionskraft.

Die Raumerfüllung — diese mechanische Wirkungsart des Körpers, die allen Körpern als solchen zukommt und daher nicht weggedacht werden kann, ohne den Begriff des Körpers aufzuheben — ist von Kant richtig zerlegt worden in Attractions- und Repulsionskraft. Beide Kräfte im Verein stellen den Körper innerhalb seiner Gränzen, d. h. in bestimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerstreuend auflösen, die andere allein ihn in einen Punkt contrahiren würde. Dieses gegenseitigen Balancements, oder Neutralisation, ungeachtet wirkt der Körper noch repellirend auf andere Körper, die ihm den Raum streitig machen, und attrahirend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zusammenhängen, bezeugt, obwohl wir sie in Gedanken trennen können, ihre empirische Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt. (W. II, 56.)

Auctoritäten, s. Citate.

Auflösung, chemische, s. Chemie.

Auge.

1) Das Auge als Ausgangspunkt der Anschauung.

Unter allen Sinnen ist das Gesicht der feinsten und mannichfaltigsten Eindrücke von außen fähig; dennoch kann es an sich bloß Empfindung geben, welche erst durch Anwendung des Verstandes auf dieselbe zur Anschauung wird. (Vergl. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung.) Könnte Jemand, der vor einer schönen, weiten Aussicht steht, auf einen Augenblick alles Verstandes beraubt werden,

so würde ihm von der ganzen Aussicht nichts übrig bleiben, als die Empfindung einer sehr mannichfaltigen Affection seiner Retina, den vielerlei Farbenflecken auf einer Malerpalette ähnlich, — welche gleichsam der rohe Stoff ist, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf. Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen, aber es schaut nicht an, es apprehendirt nicht, daher starrt es dumm in die Welt hinein.

Das Kind muß die Anschauung erst erlernen, indem es die von dem Auge gelieferten Data mittelst des Verstandes als Wirkungen auffaßt und auf ihre Ursachen zurückbezieht. Das erste zur Erlernung der Anschauung Wesentliche ist das Aufrechtsehen der Gegenstände, während ihr Eindruck im Auge ein verkehrter ist. Das zweite ist, daß das Kind, obwohl es mit zwei Augen sieht, deren jedes ein sogenanntes Bild des Gegenstandes erhält, und zwar so, daß die Richtung vom selbigen Punkte des Gegenstandes zu jedem Auge eine andere ist, dennoch nur einen Gegenstand sehen lernt.

Die Sinne sind blos die Ausgangspunkte der Anschauung der Welt. Ihre Modificationen sind daher vor aller Anschauung gegeben, als bloße Empfindungen, sind die Data, aus denen erst im Verstande die erkennende Anschauung wird. Zu diesen gehört ganz vorzüglich der Eindruck des Lichts auf das Auge und demnächst die Farbe, als eine Modification dieses Eindrucks. Diese sind also die Affection des Auges, sind die Wirkung selbst, welche da ist, auch ohne daß sie auf eine Ursache bezogen werde. Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe. Verwandelt der Verstand die Empfindung in Anschauung, dann wird freilich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen und übertragen und dem einwirkenden Körper Licht oder Farbe als Qualitäten beigelegt. (F. Cap. 1. G. §. 21, S. 58 ff.)

2) Das Auge in physiologischer Hinsicht.

Die Sinne sind blos die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von Außen den Stoff (in Gestalt der Empfindung) empfängt, den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen nun, welche hauptsächlich zur objectiven Auffassung der Außenwelt dienen sollten, mußten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm sein, d. h. den Willen nicht berühren, da sonst die Empfindung selbst unsere Aufmerksamkeit fesseln und uns hindern würde, von ihr als Wirkung sogleich zur Ursache überzugehen. Demgemäß sind auch die Empfindungen der beiden edlern Sinne (des Gesichts und Gehörs), die Farben und Töne, an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Maß nicht überschreitet, weder schmerzliche noch angenehme Empfindungen, sondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objectiver Anschauungen eignet. Physiologisch beruht dies darauf, daß in den Organen der edlern Sinne diejenigen Nerven, welche den specifischen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung, als die ihnen specifisch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende,

kennen. Demnach ist die Retina, wie auch der optische Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und eben so ist es der Gehörnerv; in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Theilen derselben, den Umgebungen des ihnen eigenthümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in diesem selbst; beim Auge hauptsächlich in der Conjunctiva, beim Ohr im meatus auditorius. Also nur vermöge dieser ihnen eigenthümlichen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geschickt, dem Verstande die so mannichfaltigen und so fein nüancirten Data zu liefern, aus denen er die objective Welt aufbaut. (W. II, 30 fg.)

3) Das Auge in physiognomischer Hinsicht.

Viel besser, als aus den Gesten und Bewegungen, sind aus dem Antlitz, vor allem aus dem Auge, die geistigen Eigenschaften eines Menschen zu erkennen, vom kleinen, trüben, mattblickenden Schweinsauge an, durch alle Zwischenstufen, bis zum strahlenden und blitzenden Auge des Genies hinauf. — Der Blick der Klugheit, selbst der feinsten, ist von dem der Genialität dadurch verschieden, daß er das Gepräge des Willensdienstes trägt; der andere hingegen davon frei ist. (P. II, 676.)

In der Kindheit liegt unser ganzes Dasein viel mehr im Erkennen, als im Wollen, welcher Zustand zudem noch von Außen durch die Neuheit aller Gegenstände unterstützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens, so frisch, so zauberisch schimmernd, so anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, schwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit sind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Thätigkeit nur ein schwaches Gegengewicht. Der unschuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken und der bisweilen im einzelnen den erhabenen contemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael seine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, ist aus dem Gesagten erklärlich. (W. II, 450; P. I, 509.)

Wenngleich das Moralische schwerer aus der Physiognomie zu erkennen ist, als das Intellectuelle, so drückt sich doch auch Jenes in ihr aus. Schlechte Gedanken und nichtswürdige Bestrebungen drücken allmälig dem Antlitz ihre Spuren ein, zumal dem Auge. (P. II, 677.)

An dem Ausdruck des Blickes kann man trotz aller sonstigen Veränderungen der Form des Leibes auch nach vielen Jahren noch einen Menschen wiedererkennen, welches beweist, daß trotz aller Veränderungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt, der Kern seines Wesens. (W. II, 269.)

In den Mienen der auf Gemälden dargestellten Heiligen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Wiederschein der vollkommensten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Idee, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens vollkommen aufgefaßt hat und zur Resignation führt. (W. I, 274 fg.)

Augenblick.

Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorhergegangenen und ist nur, sofern dieser aufgehört hat zu sein, — dieses Gesetz der Folge gehört zu den Prädicabilien a priori der Zeit. Auf ihm beruht alles Zählen, folglich die ganze Arithmetik. (W. II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, Nr. 26 und S. 133. Vergl. auch Arithmetik.)

Ausdehnung, s. Materie.

Außenwelt.

1) Idealität der Außenwelt.

So unermeßlich und massiv die Außenwelt auch sein mag, so hängt ihr Dasein doch an einem einzigen Fädchen, und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf, wodurch sie, wenigstens von einer Seite, als dem Traum verwandt, ja, als in die selbe Classe mit ihm zu setzen, erkannt werden muß. Denn die selbe Gehirnfunction, welche während des Schlafes eine vollkommen objective, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben so viel Antheil an der Darstellung der objectiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus Einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellect, die Gehirnfunction. (W. I, 17—21; II, 4.)

2) Die transscendentale Idealität hebt nicht die **empirische**, sondern nur die absolute Realität der Außenwelt auf.

Bei aller transscendentalen Idealität behält die objective Welt empirische Realität; das Object ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Object real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf, aber empirisch ist mein Kopf im Raum. Das Causalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntniß von ihnen eine Brücke bildete und sonach der in Folge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte; allein Dies hebt keineswegs das Causalitätsverhältniß der Objecte unter einander, also auch nicht Das auf, welches zwischen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objecten unstreitig Statt hat. Aber das Causalitätsgesetz verbindet blos die Erscheinungen, führt hingegen nicht über sie hinaus. Wir sind und bleiben mit demselben in der Welt der Objecte, d. h. der Erscheinungen, also eigentlich der Vorstellungen. (W. II, 22.)

Nichts wird so anhaltend mißverstanden als der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, daß er die empirische Realität der Außenwelt leugne. Der wahre Idealismus (d. i. der transscendentale)

läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Object, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subject zweifach bedingt ist: erstlich materiell oder als Object überhaupt, weil ein objectives Dasein als solches nur einem Subject gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objects, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Causalität), vom Subject ausgeht, im Subject prädisponirt ist. (W. II, 8 fg.) Der transscendentale Idealismus macht also der vorliegenden Welt ihre empirische Realität durchaus nicht streitig, sondern besagt nur, daß diese keine unbedingte sei, indem sie unsere Gehirnfunctionen zur Bedingung hat; daß mithin diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei. (P. I, 90.)

3) Wahrer Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt.

Der wahre Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt, welche die Philosophen so anhaltend beschäftigt hat, ist dieser: Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorstellung bewußt bin, ist sie, wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt (nämlich als Vorstellung und Wille) bewußt bin, ebenfalls einerseits Vorstellung, andererseits Wille? (W. I, 21 fg.)

Außerzeitlich, s. Ewigkeit.

Aussicht, schöne.

1) Verschiedenheit des Bildes der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen.

Vermöge der Intellectualität der Anschauung (s. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung) ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht blos vom Object ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Thätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, so verschieden aus, wie etwa der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben durch die Kunst. (W. II, 29.)

2) Wirkung der schönen Aussicht auf den Geist.

Der Anblick der schönen Natur wirkt durch das Harmonische ihres Eindrucks läuternd auf unser gesammtes Denken. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüths, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. (W. II, 459 fg.)

Autobiographie, s. Biographie.

Axiom.

Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit ist ein Axiom. Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Causalität, haben unmittelbare Gewißheit. (W. II, 132.)

B.

Bart.

1) Wirkende und Endursache des Bartes.

Die wirkende Ursache des Bartes ist, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen. Die Endursache ist vermuthlich diese, daß das Pathognomische, also die jede innere Bewegung des Gemüths verrathende schnelle Aenderung der Gesichtszüge, hauptsächlich am Munde und dessen Umgebung sichtbar wird; um daher diese, als eine bei Unterhandlungen oder bei plötzlichen Vorfällen oft gefährliche dem Späherblick des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur dem Manne den Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entrathen, da ihr die Verstellung und Selbstbemeisterung angeboren ist. (W. II, 383.)

2) Der Bart als Barometer der Cultur.

Das Tragen langer Bärte ist ein Symptom überhand nehmender Rohheit, ein Zeichen, daß man die Masculinität, die man mit den Thieren gemein hat, der Humanität vorzieht. Das Abscheeren der Bärte in allen hochgebildeten Zeitaltern ist aus dem entgegengesetzten Streben hervorgegangen. Die Bartlänge hat stets mit der Barbarei, an die schon ihr Name erinnert, gleichen Schritt gehalten. Dem Menschen im Naturzustande ist der Bart allerdings ganz angemessen; eben so aber dem Menschen im civilisirten Zustande die Rasur. Der Bart giebt durch Vergrößerung und Hervorhebung des thierischen Theiles des Gesichts ein brutales Ansehen. Zudem ist alles Behaartsein thierisch. Als Geschlechtsabzeichen mitten im Gesicht ist der Bart obscön. (P. I, 189 fg.; II, 482.)

Baß, s. Musik.

Baukunst, s. Architectur.

Bedingen.

Das Wort „bedingen" ist abstracter und unbestimmter, als „bewirken" oder „verursachen"; ersteres besagt weniger, als letzteres, nämlich: „nicht ohne Dieses", während letzteres besagt: „durch Dieses". Da nun die modernen deutschen Schriftsteller den abstracteren Aus-

druck überall dem concreteren, die Sache der Anschaulichkeit näher bringenden vorziehen, so setzen sie mißbräuchlich statt „bewirken“ oder „verursachen“ fast überall „bedingen“. (P. II, 554.)

Bedürfnisse.

Richtig und schön hat Epikuros die menschlichen Bedürfnisse in drei Classen getheilt: erstlich, die natürlichen und nothwendigen; zweitens, die natürlichen, jedoch nicht nothwendigen; drittens, die weder natürlichen, noch nothwendigen.

Die ersten sind die, welche, wenn nicht befriedigt, Schmerz verursachen. Folglich gehört hierher nur Nahrung und Kleidung. Sie sind leicht zu befriedigen. Zur zweiten Classe gehört das Bedürfniß der Geschlechtsbefriedigung; dieses zu befriedigen hält schon schwerer. Zur dritten Classe gehören die Bedürfnisse des Luxus, der Ueppigkeit, des Prunkes und Glanzes; sie sind endlos und ihre Befriedigung ist sehr schwer. (P. I, 365.)

Befriedigung.

1) Worin sie besteht.

Befriedigung, Wohlsein, Glück besteht in der Erreichung des Zieles des Willens und bildet folglich den Gegensatz zu dem durch die Hemmung des Willens bewirkten Leiden. (W. I, 365.)

2) Negative Natur aller Befriedigung.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorherrschende Bedingung jeder Befriedigung. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, einer Noth. Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht inne werden, noch sie schätzen, sondern meinen, es müsse ebenso sein. Erst, nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar; denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Ankündigende. (W. I, 376 fg. II, 657. E. 210.)

3) Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung.

Keine Befriedigung ist dauernd, vielmehr ist jede stets nur der Anfang eines neuen Strebens. (W. I, 365.) Weil alles Glück nur negativer, nicht positiver Natur ist, kann es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung sein, sondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlösen, auf welchen entweder ein neuer Schmerz oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß. Dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Wesens der Welt und des Lebens, in der Kunst, besonders in der Poesie. Jede epische oder dramatische Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete

Glück selbst darstellen. Sie führt ihren Helden durch tausend Schwierigkeiten und Gefahren zum Ziel; sobald es erreicht ist, läßt sie schnell den Vorhang fallen. Weil ein bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein. (W. I, 377 fg.)

Die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glücks findet seine Erklärung darin, daß der Wille, dessen Objectivation das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. (W. I, 378.)

Begierde.

1) Begierde als allgemeines Wesen der Naturdinge.

Durch die ganze Schrift über den „Willen in der Natur" ist nachgewiesen, daß Begierde nicht blos den Thieren und Menschen, sondern auch den Pflanzen, ja den unorganischen Körpern zukommt, daß folglich Begierde auch da stattfindet, wo keine Empfindung und keine Erkenntniß ist, Begierde mithin unabhängig ist von Empfindung und Erkenntniß, und daß dies durch die Aussprüche bedeutender Naturforscher bestätigt wird.

Es ist keineswegs blos zufällig, daß in den meisten, ja vielleicht allen Sprachen das Wirken auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Begehren oder Wollen ausgedrückt wird. Es zeigt sich darin die tiefe Weisheit der Sprache. Auch ist es entschieden mehr, als blos bildlicher Ausdruck, wenn die modernen Chemiker von der Begierde der Stoffe, sich mit einander zu verbinden, sprechen. Es beruht dieser Ausdruck auf dem innig verstandenen und gefühlten Hergang des chemischen Processes. (N. 95—97.)

Verschiedene große Männer der alten und neuen Zeit haben richtig die Begierde, den appetitus, als das Wesen der Naturkräfte erkannt. (Vergl. außer den in der Schrift „über den Willen in der Natur" Angeführten noch besonders W. I, 151; II, 333 fg.)

2) Die Begierde in psychologischer Hinsicht.

Die Begierde wirkt ähnlich wie die Freude; sie macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen, — ein Beweis, daß der Wille das Reale und Essentiale im Menschen ist, der Intellect hingegen, als das Secundäre, unter dem Einfluß des Willens steht, da jener seine Function nur so lange rein und richtig vollziehen kann, als dieser schweigt. (W. II, 241.)

Begriff.

1. Die Begriffe als eine eigenthümliche Classe von Vorstellungen.

Ueber die Begriffe als eine eigenthümliche Classe von Vorstellungen, die den Gegensatz bilden zu den anschaulichen Vorstellungen, und nur in der Beziehung auf diese ihr Wesen und ihren Werth haben, ist oben unter Abstract bereits das Nöthige beigebracht.

2) Die Begriffsbildung als Function der Vernunft.

Wie der Verstand nur eine Function hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursach und Wirkung, und dadurch Organ der

Anschauung ist (vergl. Anschauung); so hat auch die Vernunft eine Function: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich alle jene Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Function deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat. (W. I, 7. 46; II, 72. G. §. 26.)

3) Inhalt und Umfang der Begriffe.

Inhalt und Umfang der Begriffe stehen in entgegengesetztem Verhältniß, d. h. je mehr unter einem Begriffe gedacht wird, desto weniger wird in ihm gedacht. Daher bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom speciellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der speciellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real, und der allgemeinste Begriff, z. B. das Sein, beinahe nichts als ein Wort. (W. II, 68.)

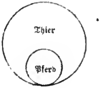
4) Begriffssphären.

Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen, und doch bei allen Dasselbe übrig behalten, so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter befaßten Species nach Abzug alles dessen, was nicht allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden; darum hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. (G. 98 fg.)

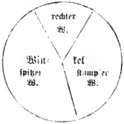
Die Sphäre jedes Begriffs hat mit den Sphären anderer etwas Gemeinschaftliches, d. h. es wird in ihm zum Theil dasselbe gedacht, was in diesen andern, und in diesen wieder zum Theil dasselbe, was in jenem erstern. Die Darstellung der Begriffssphären durch räumliche Figuren ist ein überaus glücklicher Gedanke. Es lassen sich sogar a priori die möglichen Verhältnisse der Begriffe in Figuren darstellen, und zwar auf folgende Weise:

1) Die Sphären zweier Begriffe sind sich ganz gleich, z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der Folge aus gegebenem Grunde; es sind Wechselbegriffe. Solche stellt dann ein einziger Kreis dar, der sowohl den einen als den andern bedeutet.

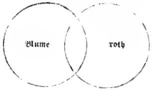
2) Die Sphäre eines Begriffs schließt die eines andern ganz ein:



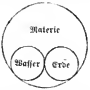
3) Eine Sphäre schließt zwei oder mehrere ein, die sich ausschließen und zugleich die Sphäre füllen:



4) Zwei Sphären schließen jede einen Theil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die sie jedoch nicht füllen:



Dieser letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinschaft haben, da immer ein dritter, wenngleich oft sehr weiter, beide einschließen wird. (W. I, 50—52.)

5) Repräsentanten der Begriffe.

Mit dem Begriff ist das Phantasma nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene Vorstellung ist. Auch dann ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wenn es als Repräsentant eines Begriffes gebraucht wird. Dies geschieht, wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst, und zwar diesem entsprechend haben will, was allemal unmöglich ist; denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es kein entsprechendes Phantasma. Man ruft alsdann das Phantasma z. B. irgend eines Hundes von bestimmter Größe, Form, Farbe u. s. w. hervor, während doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Man ist sich daher beim Gebrauch eines

solchen Repräsentanten eines Begriffs immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentirt, nicht adäquat, sondern voll willkürlich angenommener Bestimmungen ist. (G. §. 28; W. I, 48.)

6) Begriff und Wort.

Ein so wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff ist, kann offenbar nicht identisch sein mit dem Wort, diesem Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch ist der Begriff eine Vorstellung, deren deutliches Bewußtsein und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden ist, obwohl er sowohl von dem Worte, an welches er gebunden ist, als auch von den Anschauungen, aus denen er entstanden, völlig verschieden und ganz anderer Natur ist, als diese Sinneseindrücke. (W. II, 67.)

Die enge Verbindung des Begriffes mit dem Worte, also der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unser ganzes Bewußtsein, mit seiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe, als völlig allgemeine Vorstellungen, haben in dieser Eigenschaft ein keiner Zeitreihe angehörendes Dasein. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseins treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisirt und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden; diese ist das Wort. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtsein zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objecte blos allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern blos thierischen Bewußtsein. (W. II, 70.)

Die Worte einer Rede werden vollkommen verstanden, ohne anschauliche Vorstellungen, Bilder in unserm Kopfe zu veranlassen. Wir übersetzen nicht etwa, während wir einen Andern sprechen hören, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich verketten. Denn welch ein Tumult wäre dann in unserm Kopfe während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! Sondern, der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen und aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, und was sie mittheilt, sind abstracte Begriffe, nicht anschauliche Vorstellungen. (W. I, 47; II, 71 fg.; G. §. 26.)

7) Begriff und Idee.

Ueber den Gegensatz zwischen Begriff und Idee ist unter Allgemeines das Nöthige beigebracht worden.

8) Begriffskategorien.

Einfache Begriffe müßten eigentlich unauflösbare sein und könnten demnach nie das Subject eines analytischen Urtheils bilden.

Dies ist unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch seinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beispiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, sind gar nicht mehr Begriffe, sondern theils bloße Sinnesempfindungen, wie etwa die einer bestimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anschauung, also eigentlich die letzten Elemente der anschauenden Erkenntniß. (W. II, 69.)

Klar sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe; diese können höchstens deutlich sein. Zur Deutlichkeit eines Begriffes ist erforderlich, nicht nur, daß man ihn in seine Merkmale zerlegen, sondern auch, daß man diese, falls auch sie Abstracta sind, abermals analysiren könne, und so immer fort, bis man zur anschauenden Erkenntniß herabgelangt, mithin auf concrete Dinge hinweist, durch deren klare Anschauung man die letzten Abstracta belegt und dadurch diesen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abstractionen, Realität zusichert. Daher ist die gewöhnliche Erklärung, der Begriff sei deutlich, sobald man seine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend; denn die Zerlegung dieser Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anschauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. (W. II, 69.)

Man hat diejenigen Begriffe, welche nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung eines oder mehrerer anderer Begriffe sich auf die anschauliche Erkenntniß beziehen, vorzugsweise abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt haben, concreta genannt. Diese letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch sie bezeichneten Begriffe, da natürlich auch diese immer noch abstracta sind und keineswegs anschauliche Vorstellungen. Beispiele der ersten Art, also abstracta im eminenten Sinne, sind Begriffe, wie „Verhältniß, Tugend, Untersuchung, Anfang" u. s. w. Beispiele der letztern Art, oder uneigentlich sogenannte concreta sind die Begriffe „Mensch, Stein, Pferd" u. s. w. Man könnte bildlich die letztern das Erdgeschoß, die erstern die obern Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen. (W. I, 49.)

Reine Begriffe sind solche, die keinen empirischen Ursprung haben. Als solche lassen sich blos die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den blos formalen Theil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Causalität, durch den die Erfahrung erst möglich wird, obgleich er mittelst derselben ins Bewußtsein tritt. (W. II, 200.) Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob es angeborene Begriffe giebt, dahin, daß nur die den formalen Theil unserer Erkenntniß ausmachenden Begriffe angeboren sind. (Vergl. Angeboren.)

9) Wichtigkeit des Begriffs.

Ueber die theoretische und praktische Wichtigkeit der Begriffe ist schon unter „Abstract" (s. Nutzen der abstracten Vorstellungen), und unter „Anschauung" (s. Mängel und Vorzüge der anschauenden Er-

kenntniß) Einiges beigebracht worden. Es gehört hierher noch Folgendes:

Der abstracte Reflex alles Intuitiven im nicht anschaulichen Begriff der Vernunft ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein von dem des Thieres so durchaus unterscheidet. Das Thier lebt in der Gegenwart allein, der Mensch dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Die Thiere sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; den Menschen bestimmen abstracte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung durch Geberde und Laut mit, der Mensch theilt dem andern Gedanken (Begriffe) durch Sprache mit, und bringt mit Hülfe der Sprache seine wichtigsten Leistungen zu Stande. Uebereinstimmendes Handeln, planvolles Zusammenwirken Vieler, die Civilisation, der Staat, die Wissenschaft, — alles dieses ist Werk des Begriffs. (W. I, 43 fg.; G. 101 fg.)

Alles sichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle sichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktische hängt davon ab, daß sie eine abstracte (begriffliche) Erkenntniß geworden sei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste und bleibt bei diesem stehen. Jede anhaltende, zusammengesetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundsätzen, also von einem abstracten Erkennen (von Begriffen) ausgehen und danach geleitet werden. (W. I, 63.) Weder dem augenblicklichen Verschwinden des sinnlichen Eindrucks, noch dem allmäligen seines Phantasiebildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit ist allein der Begriff. In ihm muß also die belehrende Erfahrung niedergelegt sein, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu sein, ist überlegt sein, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung. (W. II, 67.) Den unschätzbaren Werth der Begriffe kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander da sind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch gewesen sein mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. (W. II, 68.)

Würde und Größe des Menschengeistes beruhen auf der Herrschaft des Begriffes. Das Bestimmtwerden durch das Anschauliche nach Weise des Thieres ist des Menschen unwürdig. Ihm ziemt es, sein Handeln durch Begriffe zu leiten. Dadurch emancipirt er sich von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart. In dem Maaße,

als ihm dies gelingt, handelt er vernünftig, oder gemäß der praktischen Vernunft. (W. II, 163; G. 116.)

Zum Lebensglücke ist erforderlich, daß man die Phantasie im Zügel halte und mit bloßen Begriffen, in trockener und kalter Ueberlegung operire. Zum Leitstern seiner Bestrebungen soll man nicht Bilder der Phantasie nehmen, sondern deutlich gedachte Begriffe. Nur der Begriff ist es, der Wort hält; daher ist es Bildung, nur ihm zu trauen. (P. I, 462 und 468.)

Kein Charakter ist so, daß er sich selbst überlassen bleiben und sich ganz und gar gehen lassen dürfte; sondern jeder bedarf der Lenkung durch Begriffe und Maximen. Auf der Uebung hierin beruht der erworbene Charakter. (S. unter „Charakter" erworbener Charakter.) (P. I, 484.)

Höflichkeit ist das löbliche Werk des Begriffs. (W. I, 68.)

10) Nachtheile des Begriffs.

Durch die Begriffe steht der Mensch dem Irrthum und Wahn offen. Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren; denn seine Motive liegen allein in der anschaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja nur das Wirkliche Raum findet. Hingegen in die abstracten Begriffe, in die Gedanken und Worte geht alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. (W. II, 73 fg.)

Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in einen Begriff ist nur möglich durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist der Begriff eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens. (W. II, 155.)

Die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung, sind, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, doch stets unfähig, die feinen Modificationen des Anschaulichen zu erreichen. Ihre Anwendung wird daher störend bei allen Gegenständen und Verrichtungen, zu denen intuitive Erkenntniß erforderlich ist. Wilde und rohe Menschen führen darum manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geschwindigkeit aus, die der reflectirende, nach Begriffen verfahrende Europäer nie erreicht, weil seine Ueberlegung ihn schwanken und zaudern macht. Beim Billardspielen, Fechten, Stimmen eines Instruments, Singen und solchen Verrichtungen, wirkt die Reflexion (das Verfahren nach begrifflicher Ueberlegung) hinderlich; hier muß die anschauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten. Auch beim Verständniß der Physiognomie wirkt die Anwendung von abstracten Begriffen störend.

Diese Beschaffenheit der Begriffe, die seinen Nüancen des Wirklichen nicht erreichen zu können, weshalb die Anschauung stets ihre Asymptote bleibt, ist auch der Grund, warum in der Kunst nichts Gutes durch sie geleistet wird. Will der Sänger, oder Virtuose, seinen Vortrag durch Reflexion leiten, so bleibt er todt. Das Selbe gilt von den andern Künsten. Auch im persönlichen Umgang ist das Anziehende, Gratiose,

Einnehmende des Betragens nicht Werk des Begriffs. Alle Verstellung ist Werk der Reflexion. — Im hohen Lebensdrange, wo es der raschen Entschlossenheit bedarf, kann die Reflexion leicht verwirrend wirken und Unentschlossenheit herbeiführen. Auch Tugend und Heiligkeit sind nicht Werk des Begriffs, sondern der intuitiven Erkenntniß. (W. I, 67—69. Vergl. auch unter „Abstract": Unzulänglichkeit des Abstracten, und unter „Anschauung": Vorzüge der anschauenden vor der abstracten Erkenntniß.)

Beharrlichkeit, s. Substanz und Materie.

Beifall.

1) Quelle des Beifalls.

Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogeneität. Daher werden Jedem die Werke der ihm Homogenen zusagen, also wird der Platte, Seichte, Verschrobene, in bloßen Worten Kramende nur den ihm Verwandten seinen aufrichtigen, wirklich gefühlten Beifall zollen; die Werke der großen Geister hingegen wird er allein auf Auctorität, d. h. durch Scheu gezwungen, gelten lassen; während sie ihm im Herzen mißfallen. (P. II, 492 fg.)

2) Warum die Werke der Genies so schwer Beifall finden.

Urtheilslosigkeit und Neid, also ein intellectuelles und moralisches Hinderniß der Anerkennung des Aechten sind Schuld, daß die Werke der Genies so schwer und so spät Beifall finden.

Wegen der Urtheilslosigkeit der Menge geschieht es nur durch einen langsamen und complicirten Proceß, daß die Werke der Genies Beifall und Ruhm erlangen, indem nämlich jeder schlechte Kopf allmälig, gezwungen und gleichsam gebändigt, das Uebergewicht des zunächst über ihm Stehenden anerkennt, und so aufwärts, wodurch es nach und nach dahin kommt, daß das bloße Resultat des Gewichtes der Stimmen das der Zahl derselben überwältigt. (P. II, 493.)

Nicht weniger jedoch, als die Urtheilslosigkeit, steht der Anerkennung des Verdienstes in hoher Gattung der Neid entgegen, er, der ja selbst in den niedrigsten demselben beim ersten Schritte sich entgegenstellt und bis zum letzten nicht von ihm weicht. (P. II, 494 fg.)

3) Der Beifall als Maßstab des intellectuellen Werthes eines Zeitalters.

Den richtigen Maßstab für den intellectuellen Werth eines Zeitalters geben nicht die großen Geister, die in demselben auftraten, sondern die Aufnahme, welche ihre Werke bei ihren Zeitgenossen gefunden haben, ob nämlich ihnen ein baldiger und lebhafter Beifall ward, oder ein später und zäher, oder ob er ganz der Nachwelt überlassen blieb. (P. II, 505.)

4) Geringer Werth des Beifalls der Zeitgenossen.

Da die Menschen in der Regel ohne eigenes Urtheil sind und zumal hohe und schwierige Leistungen abzuschätzen durchaus keine Fähigkeit

haben; so folgen sie hier stets fremder Auctorität, und der Ruhm, in hoher Gattung, beruht bei 99 unter 100 Rühmern, blos auf Treu und Glauben. Daher kann auch der vielstimmigste Beifall der Zeitgenossen für denkende Köpfe nur wenig Werth haben, indem sie in ihm stets nur das Echo weniger Stimmen hören, die zudem selbst nur sind, wie der Tag sie gebracht hat. Würde wohl ein Virtuose sich geschmeichelt fühlen durch das laute Beifallsklatschen seines Publikums, wenn ihm bekannt wäre, daß es, bis auf Einen oder Zwei, aus lauter völlig Tauben bestände, die, um einander gegenseitig ihr Gebrechen zu verbergen, eifrig klatschten, sobald sie die Hände jenes Einen in Bewegung sähen? Und nun gar, wenn die Kenntniß hinzu käme, daß jene Vorklatscher sich oft bestechen ließen, um dem elendesten Geiger den lautesten Applaus zu verschaffen? (P. I, 425 fg.)

5) Das Ungenügende des **eigenen** Beifalls.

Der eigene Beifall ist nie eine Garantie des Werthes eines Gedankenwerks; denn er besagt nur, daß die darin ausgedrückten Gedanken des Autors mit seiner Ansicht der Welt übereinstimmen, welches sich von selbst versteht; wohl aber ist jeder aufrichtige fremde Beifall eine solche Garantie. Denn wenn die Gedanken, nachdem sie ihren Weg aus einem Kopf in den andern gemacht haben, auch mit der in diesem vorhandenen Anschauung der Welt übereinstimmen, so kann dies seinen Grund nur darin haben, daß sie objectiv sind. Den fremden, einzelnen Beifall aus zufälliger Uebereinstimmung der Denkart erklären, geht nur dann, wann man in der Manier, Mode, herrschenden Denkungsart der Zeit, also ohne Originalität geschrieben, oder Raisonnements gemacht hat, wie Jeder sie selbst macht, also trivial ist. Außerdem ist die Verschiedenheit jeder Individualität von der andern zu groß. Also schon ein ächter fremder competenter Beifall giebt dem Selbstgedachten und Originellen Garantie. (M. 410.)

Beispiel.

1) Worauf der starke Einfluß des Beispiels beruht.

Der Einfluß des Beispiels ist mächtiger, als der der Lehre. Die sehr starke Wirkung des Beispiels beruht auf der Unselbständigkeit der meisten Menschen. Die Meisten haben zu wenig Urtheilskraft und zu wenig Kenntniß, um nach eigenem Ermessen zu handeln. Daher sie gern in die Fußstapfen Anderer treten. Die Scheu vor eigenem Nachdenken und das große Mißtrauen gegen das eigene Urtheil treibt sie zur Nachahmung. (P. II, 254.)

2) Zwiefache Wirkungsweise des Beispiels.

Das Beispiel wirkt entweder hemmend oder befördernd. Ersteres, wenn es den Menschen bestimmt, zu unterlassen was er gern thäte, sei es, daß er es nicht für räthlich hält, oder gar an einem Andern, der es gethan, die schlimmen Folgen wahrgenommen; dies ist das abschreckende Beispiel. Befördernd wirkt das Beispiel, indem es entweder den Menschen bewegt, zu thun was er gern unterließe, oder

ihn ermuthigt, zu thun, was er gern thut, jedoch bisher aus Furcht vor Gefahr oder Schande unterließ; dies ist das verführerische Beispiel. (P. II, 253 fg.)

3) Mittelbare Wirkung des Beispiels.

Wenn das Beispiel den Menschen auf Etwas bringt, das ihm sonst gar nicht eingefallen wäre, so wirkt es in diesem Fall zunächst nur auf den Intellect; die Wirkung auf den Willen ist dabei secundär und wird, wenn sie eintritt, durch einen Act eigener Urtheilskraft, oder durch Zutrauen auf den, der das Beispiel giebt, vermittelt. (P. II, 254.)

4) Verschiedene Art der Wirkung des Beispiels bei verschiedenen Charakteren.

Die Art der Wirkung des Beispiels wird durch den Charakter eines Jeden bestimmt; daher dasselbe Beispiel auf den Einen verführerisch, auf den Andern abschreckend wirkt. Der Eine denkt: „Pfui, wie egoistisch, wie rücksichtslos ist dies; ich will mich hüten, dergleichen zu thun." Zwanzig Andere denken: „Thut Der Das, darf ich's auch." (P. II, 254.)

5) Wirkung des Beispiels in moralischer Hinsicht.

Das Beispiel kann, wie die Lehre, zwar eine civile, oder legale Besserung befördern, jedoch nicht die innerliche, eigentlich moralische. Das Beispiel wirkt nur als ein Beförderungsmittel des Hervortretens der guten und schlechten Charaktereigenschaften, aber es schafft sie nicht. (P. II, 255.)

Bejahung, des Willens, s. Wille.

Beleidigung, s. Injurie und Grobheit.

Beredsamkeit.

1) Definition der Beredsamkeit.

Beredsamkeit ist die Fähigkeit, unsere Ansicht einer Sache, oder unsere Gesinnung hinsichtlich derselben, auch in Andern zu erregen, unser Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und sie so in Sympathie mit uns zu versetzen; dies Alles aber dadurch, daß wir, mittelst Worten, den Strom unserer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit solcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den sie bereits genommen, ablenkt und in seinen Lauf mit fortreißt. (W. II, 129.)

2) Quelle der Beredsamkeit.

Aus der angegebenen Definition wird begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung und die Leidenschaft beredt macht, und überhaupt Beredsamkeit mehr Gabe der Natur, als Werk der Kunst ist, obgleich auch hier die Kunst die Natur unterstützt. (W. II, 130.)

3) Regeln der Beredsamkeit.

Um Einen von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm festgehaltenen Irrthum streitet, zu überzeugen, ist die erste Regel diese: Man lasse die Prämissen vorangehen, die Conclusion aber

folgen. Das entgegengesetzte Verfahren des Eifers und der Rechthaberei macht den Gegner leicht kopfscheu, macht ihn unzugänglich für alle Gründe und Prämissen, von denen er schon vorher weiß, zu welcher unliebsamen Conclusion sie führen. (W. II, 130; H. 41 fg.)

Beim Vertheidigen einer Sache bringe man nicht alles Ersinnliche, was sich dafür sagen läßt, Wahres, Halbwahres und blos Scheinbares durcheinander vor; denn das Falsche verdächtigt das mit ihm zusammen vorgetragene Triftige und Wahre. Man gebe also dieses rein und allein und hüte sich, eine Wahrheit mit sophistischen Gründen zu vertheidigen, da der Gegner durch Umstoßen dieser den Schein gewinnt, auch die darauf gestützte Wahrheit umgestoßen zu haben. (W. II, 130.)

Bergpredigt, s. Christenthum.

Beschäftigung.

In Hinsicht auf das Lebensglück leistet dem geistig Befähigten intellectuelle Beschäftigung mehr, als das wirkliche Leben mit seinem beständigen Wechsel des Gelingens und Mißlingens, nebst seinen Erschütterungen und Plagen. Das nach außen thätige Leben lenkt von den Studien ab und benimmt dem Geiste die dazu erforderliche Sammlung. Andererseits macht anhaltende Geistesbeschäftigung zum Treiben und Tummeln des wirklichen Lebens mehr oder weniger untüchtig. Wo daher energische praktische Thätigkeit erfordert wird, ist es rathsam, erstere einzustellen. (P. I, 444.)

Bescheidenheit.

1) Wurzel der Lobreden auf die Bescheidenheit.

Wer selbst Verdienst hat, läßt auch die ächten und wirklichen Verdienste Anderer gelten. Aber der, dem selbst Vorzüge und Verdienste mangeln, wünscht, daß es gar keine gäbe; ihr Anblick an Andern erregt seinen Neid, er möchte alle persönlich Bevorzugten ausrotten. Muß er sie aber leider leben lassen, so soll es nur unter der Bedingung sein, daß sie ihre Vorzüge verstecken. Dies ist die Wurzel der so häufigen Lobreden auf die Bescheidenheit. (W. II, 485; I, 277; P. II, 232.)

Die Bescheidenheit ist demnach eine zu Gunsten der platten Gewöhnlichkeit erfundene, schlaue Tugend, welche dennoch, eben durch die in ihr an den Tag gelegte Nothwendigkeit der Schonung der Armsäligkeit, diese gerade ans Licht zieht. (P. II, 232.) Die Tugend der Bescheidenheit ist blos zur Schutzwehr gegen den Neid erfunden worden. (P. II, 496.) Unfehlbarer daher noch, als Göthes: „Nur die Lumpe sind bescheiden", wäre die Behauptung gewesen: Die, welche so eifrig von Andern Bescheidenheit fordern, auf Bescheidenheit dringen, sind zuverlässig Lumpe. (W. II, 485.)

2) Unverträglichkeit der Bescheidenheit mit Verdienst und Genie.

Es gehört zu den nachgesprochenen Irrthümern: „Verdienst und Genie sind aufrichtig bescheiden." (P. II, 64.)

Bescheidenheit in einem großen Geiste würde den Leuten wohl gefallen, nur ist sie leider eine contradictio in adjecto. Denn ein solcher kann nichts Großes schaffen, ohne die Art und Weise, die Gedanken und Ansichten seiner Zeitgenossen für nichts zu achten. Ohne diese Arroganz wird kein großer Mann. (P. II, 85 fg.) Es ist so unmöglich, daß wer Verdienste hat und weiß was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Horaz, Lucrez, Ovid und fast alle Alten haben stolz von sich geredet, desgleichen Dante, Shakespeare, Bako von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geist sein könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität. (W. II, 484; P. II, 496.)

Bescheidenheit bei mittelmäßigen Fähigkeiten ist bloße Ehrlichkeit, bei großen Talenten ist sie Heuchelei. Darum ist Diesen offen ausgesprochenes Selbstgefühl und unverhohlenes Bewußtsein ungewöhnlicher Kräfte gerade so wohlanständig, als Jenen ihre Bescheidenheit. (P. II, 638; W. I, 277.)

Beschränkung.

Beschränkung ist Bedingung des Lebensglückes. Alle Beschränkung beglückt. Je enger unser Gesichts-, Wirkungs- und Berührungskreis, desto glücklicher sind wir; je weiter, desto öfter fühlen wir uns gequält, oder geängstigt. Denn mit ihm vermehren und vergrößern sich die Sorgen, Wünsche und Schrecknisse. Je weniger Erregung des Willens, desto weniger Leiden. Beschränktheit des Wirkungskreises benimmt dem Willen die äußern Veranlassungen zur Erregung; Beschränktheit des Geistes die innern. Nur hat letztere den Nachtheil, daß sie der Langeweile die Thür öffnet, welche mittelbar die Quelle von Leiden wird. Aus dem Idyll ist zu ersehen, wie förderlich die äußere Beschränkung dem menschlichen Glücke ist. (P. I, 443 fg.)

Man hüte sich, das Glück seines Lebens, mittelst vieler Erfordernisse zu demselben, auf ein breites Fundament zu bauen; denn auf einem solchen stehend, stürzt es am leichtesten ein, weil es viel mehr Unfällen Gelegenheit darbietet und diese nicht ausbleiben. Das Gebäude unseres Glücks verhält sich also in dieser Hinsicht umgekehrt wie alle anderen, als welche auf breitem Fundament am festesten stehn. Seine Ansprüche, im Verhältniß zu seinen Mitteln jeder Art, möglichst niedrig zu stellen ist demnach der sicherste Weg, großem Unglück zu entgehen. (P. I, 437.)

Besitzrecht, s. Adel.

Besinnen, sich, s. Gedächtniß.

Besonnenheit.

1) Quelle der Besonnenheit.

Das Denken, die Reflexion ertheilt dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Thiere abgeht. Denn, indem sie ihn befähigt, tausend Dinge durch Einen Begriff, in jedem aber immer nur das Wesentliche zu

denken, kann er Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen lassen, wodurch er in Gedanken die Uebersicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abwesenden, erhält; während das Thier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist. (G. 101.)

Durch den im Menschen auftretenden überwiegenden Intellect ist nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich seiner selbst bewußt wird, aufs höchste gesteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtseins, welche, durch die Fähigkeit des abstracten Erkennens unterstützt, bis zur vollkommenen Besonnenheit geht. (W. II, 317.) Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtsein hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche beides veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjectiv, wird nie objectiv; alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann ihm daher nie weder zum Object der Darstellung, noch zum Object der Meditation werden. Sein Bewußtsein ist also ganz immanent. Von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtsein des gemeinen Menschenschlages. (W. II, 435; N. 75.) Die Besonnenheit entspringt aus der Deutlichkeit, mit welcher man der Welt und seiner selbst inne wird und dadurch zur Besinnung darüber kommt. Sie beruht auch darauf, daß der Intellect durch sein Uebergewicht sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht. (W. II, 436.)

2) Die Besonnenheit als Wurzel aller großen theoretischen und praktischen Leistungen des Menschen.

Die Besonnenheit ist die Wurzel aller jener theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Thier so sehr übertrifft; zunächst nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berücksichtigung der Vergangenheit, sodann des absichtlichen, planmäßigen, methodischen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zusammenwirkens Vieler zu Einem Zweck, mithin der Ordnung, des Gesetzes, des Staates u. s. w. (G. 101.)

Die Besonnenheit ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart, mittelst abstracter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewußtsein bringt; imgleichen Alles, was die Uebrigen blos fühlen, in Worten auszudrücken. — Besonnenheit ist die Wurzel der Philosophie, der Kunst und Poesie. (W. II, 436.) Vermöge seiner Objectivität nimmt das Genie mit Besonnenheit alles Das wahr, was die Andern nicht sehen. Dies giebt ihm die Fähigkeit, die Natur so anschaulich und lebhaft als Dichter zu schildern, oder als Maler darzustellen. (P. II, 451.)

3) Die Grade der Besonnenheit.

Die Grade der Deutlichkeit des Bewußtseins, mithin der Besonnenheit, können angesehen werden als die Grade der Realität des Daseins; denn die unmittelbare Realität ist bedingt durch eigenes Bewußtsein. Nun aber sind im Menschengeschlecht die Grade der Besonnenheit oder des deutlichen Bewußtseins eigener und fremder Existenz gar vielfach abgestuft, nach Maaßgabe der natürlichen Geisteskräfte, der Ausbildung derselben und der Muße zum Nachdenken. (P. II, 630.)

4) Bedingung des besonnenen Lebens.

Um mit vollkommener Besonnenheit zu leben, ist erfordert, daß man oft zurückdenke und was man erlebt, gethan, erfahren und dabei empfunden hat recapitulire, auch sein ehemaliges Urtheil mit seinem gegenwärtigen, seinen Vorsatz und Streben mit dem Erfolg und der Befriedigung durch denselben vergleiche. Wer im Getümmel der Geschäfte, oder Vergnügungen, dahinlebt, ohne je seine Vergangenheit zu ruminiren, vielmehr nur immerfort sein Leben abhaspelt, dem geht klare Besonnenheit verloren. Dies ist um so mehr der Fall, je größer die äußere Unruhe, die Menge der Eindrücke, und je geringer die innere Thätigkeit seines Geistes ist. (P. II, 444; N. 8.)

Besserung.

1) Sphäre und Bereich der Besserung.

Auf der Constanz des Charakters (s. Charakter) beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja Verabscheuung seiner moralischen Fehler, ja beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern immer wieder in dieselben Fehler fällt. Blos seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; dann ändert er die Mittel zu seinen Zwecken, nicht die Zwecke. Die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung liegt allein in der Erkenntniß. Der Charakter ist unveränderlich. (E. 51 fg. 254.). Einsicht, Erkenntniß kann man erlangen und wieder verlieren, kann sie ändern, bessern, verderben; aber den Willen kann man nicht ändern: darum „ich begreife", „ich erkenne", „ich sehe ein" — ist wandelbar und unsicher; „ich will", nach rechterkannten Motiven gesagt, ist fest wie die Natur selbst. (H. 394.)

2) Unwirksamkeit der Ethik und Religion zur moralischen Besserung.

Weiter, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge. (E. 52.)

Wenn nicht der Charakter, als Ursprüngliches, unveränderlich und daher aller Besserung unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie die platte

Ethik es behauptet, eine Besserung des Charakters mittelst der Moral möglich wäre; — so müßte, sollen nicht alle die vielen religiösen Anstalten und moralisirenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser, als die jüngere sein. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten. (E. 251 fg.)

3) Was zur moralischen Besserung erfordert wäre.

Zur wirklichen Besserung wäre erfordert, daß man die ganze Art der Empfänglichkeit für Motive, auf welcher die angeborene und ursprüngliche Verschiedenheit der Charaktere beruht, umwandelte, also z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des eigenen Wohlseins alle Motive anderer Art weit überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als Umwandlung des Blei's in Gold. Denn es würde erfordert, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. (E. 254.)

Bestimmung, des Menschen, s. Heilsordnung.

Betrachtungsart, der Dinge.

Es giebt zwei entgegengesetzte Betrachtungsarten der Dinge. Die eine geht dem Satze vom Grunde nach, die andere ist unabhängig vom Satze des Grundes. Die eine, im Dienste des Willens stehend, faßt die Beziehungen der Dinge auf, die andere, frei vom Dienste des Willens, faßt das selbsteigene Wesen, die Ideen der Dinge auf. Die erstere ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft allein gilt und hilft; die letztere ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles, die zweite die des Platon. (W. I, 218; II, 413 fg.)

Betrug, s. Lüge.

Bettelmönche, s. Askese.

Bewegung.

1) Bewegung als praedicabile a priori der Materie.

Alle Bewegung ist nur der Materie möglich. Die Materie ist das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum; durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen wir die Dauer. Die Größe der Bewegung ist, bei gleicher Geschwindigkeit, im geraden geometrischen Verhältniß der Materie (Masse). Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirect, nämlich durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestoßen oder angezogen wird. (W. II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Materie, Nr. 15—18. und hiezu die Anmerkung W. II, 58—60.)

2) Bewegung als ursprünglicher Zustand der Weltkörper.

Da jeder Körper als Erscheinung des Willens angesehen werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben sich darstellt; so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe sein, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der Trägheit, noch das der Kausalität entgegen; denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung, so gut wie Ruhe, ihr ursprünglicher Zustand sein; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebenso wenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursache ihrer Aufhebung zu fragen hätten. (W. I, 176 fg.)

3) Die Bewegung als Aeußerung des Selbsterhaltungstriebes.

Als Grundbestrebung des Willens finden wir überall die Selbsterhaltung. Alle Aeußerungen dieser Grundbestrebung aber lassen sich stets zurückführen auf ein Suchen oder Verfolgen, und ein Meiden oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Dies zeigt sich nicht blos bei lebenden und erkennenden Wesen, sondern auch schon auf der allerniedrigsten Stufe der Natur, wo die Körper nur als Körper, also rein mechanisch wirken. Auch hier noch zeigt sich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen innewohnenden Strebens nach Selbsterhaltung. Der gestoßene und gedrückte Körper würde von dem stoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Cohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja, man kann die elastischen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen. So sehen wir denn in der Mittheilbarkeit der Bewegung eine Aeußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt. (W. II, 338 fg.)

4) Es giebt nicht zwei grundverschiedene Principien der Bewegung.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Principien der Bewegung gebe, daß nämlich die Bewegung eines Körpers entweder von Innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Aber so alt und allgemein diese Ansicht auch sein mag, so falsch ist sie doch. Es giebt nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung, sondern

die Bewegung von Innen und von Außen findet bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich und unzertrennlich Statt. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus; diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv, ohne welches bei diesen die Bewegung unmöglich ist. Und andererseits, die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache blos hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes oder Motivs auftreten kann. (N. 84 fg.)

5) Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung.

Die nicht vom Gehirn ausgehenden und daher nicht auf Motive, sondern auf bloße Reize geschehenden Bewegungen sind unwillkürlich, die erstern hingegen willkürlich. Marshall Hall hat in der Entdeckung der Reflexbewegungen uns eigentlich die Theorie der unwillkürlichen Bewegungen geliefert. Diese sind theils normale oder physiologische, wie die Verschließung der Ein- und Ausgänge des Leibes (der sphincteres vesicae et ani), der Augenlider im Schlaf, sodann das Schlucken, Gähnen, Niesen, die Erection, Ejaculation u. s. w., theils sind sie abnormale und pathologische, wie das Stottern, Schluchzen, Erbrechen, die Krämpfe und Convulsionen aller Art. Diese sämmtlichen Bewegungen sind unwillkürlich, weil sie nicht vom Gehirn ausgehen und daher nicht auf Motive geschehen, sondern auf bloße Reize. Die sie veranlassenden Reize gelangen blos zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geschieht unmittelbar die Reaction, welche die Bewegung bewirkt. Dasselbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen. Daß dennoch, in den Einen, wie in den Andern, das eigentlich bewegende der Wille ist, fällt um so deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln großentheils dieselben sind, welche, unter andern Umständen, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Actionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbstbewußtsein als Wille intim bekannt ist. (W. II, 291 fg.; N. 23 fg.)

Die vom Gehirn ausgehenden willkürlichen Bewegungen ermüden uns, welche Ermüdung ihren Sitz im Gehirn, nicht, wie wir wähnen, in den Gliedern hat, daher sie den Schlaf befördert; hingegen die nicht vom Gehirn aus erregten, also unwillkürlichen Bewegungen des organischen Lebens, des Herzens, der Lunge u. s. w. gehen unermüdlich fort. (P. II, 676.)

6) Beweglichkeit (Agilität) der Glieder.

Philosophisch merkwürdig ist, daß das Uebergewicht der Masse des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches nach

Sömmerring's scharfsinniger Entdeckung den wahren nächsten Maßstab für den Grad der Intelligenz, sowohl in den Thiergeschlechtern, als in den menschlichen Individuen, abgiebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt; weil, durch die große Ungleichheit des Verhältnisses, die Abhängigkeit aller motorischen Nerven vom Gehirn entschiedener wird; wozu wohl noch kommt, daß an der qualitativen Vollkommenheit des großen Gehirns auch die des kleinen, dieses nächsten Lenkers der Bewegungen, Theil nimmt; durch Beides also alle willkürlichen Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen. Darum deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird als ein Zeichen der Geistlosigkeit betrachtet. (W. II, 321 fg.; P. II, 675 fg.)

7) Wichtigkeit der Bewegung für die Gesundheit und das Lebensglück.

Ohne tägliche gehörige Bewegung kann man nicht gesund bleiben und ohne Gesundheit nicht heiter sein. Alle Lebensprocesse erfordern, um gehörig vollzogen zu werden, Bewegung sowohl der Theile, darin sie vorgehen, als des Ganzen. Das Leben besteht in der Bewegung und hat sein Wesen in ihr. Im ganzen Innern des Organismus herrscht unaufhörliche, rasche Bewegung. Wenn nun hiebei, wie es bei der sitzenden Lebensweise der Fall ist, die äußere Bewegung so gut wie ganz fehlt, so entsteht ein schreiendes und verderbliches Mißverhältniß zwischen der äußern Ruhe und dem innern Tumult. Denn sogar will die beständige innere Bewegung durch die äußere etwas unterstützt sein; jenes Mißverhältniß aber wird dem analog, wenn, in Folge irgend eines Affects, es in unserm Innern kocht, wir aber nach Außen nichts davon sehen lassen dürfen. Sogar die Bäume bedürfen, um zu gedeihen, der Bewegung durch den Wind. (P. I, 343.)

Wie unser physisches Leben nur in und durch eine unaufhörliche Bewegung besteht; so verlangt auch unser inneres, geistiges Leben fortwährend Beschäftigung mit irgend etwas durch Thun oder Denken. Unser Dasein nämlich ist ein wesentlich rastloses; daher wird die gänzliche Unthätigkeit uns bald unerträglich, führt Langeweile herbei. Diesen Trieb nun soll man regeln, um ihn methodisch und dadurch besser zu befriedigen. (P. I, 466.)

Beweis.

1) Was jeder Beweis ist.

Jeder Beweis ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädicat wahr erhält. (G. 23.) Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. (W. II, 132.) Jeder Beweis ist die Zurückführung auf ein Anerkanntes. (G. 23.)

2) Worauf sich jeder Beweis zuletzt stützt.

Der den Wissenschaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß vom Allgemeinen zum Besondern bringt es mit sich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise,

begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder seine Beweise stützt; daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vorzuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquäduct. (W. I, 76. 78.)

3) Die bewiesenen Sätze sind nicht **evident**, sondern nur folgerichtig zu nennen.

Jede Beweisführung ist eine logische Ableitung des behaupteten Satzes aus einem bereits ausgemachten und gewissen, — mit Hülfe eines andern, als zweiter Prämisse. Jener Satz nun muß entweder selbst ursprüngliche Gewißheit haben, oder aus einem, der solche hat, folgen. Dergleichen Sätze von ursprünglicher Gewißheit, als entstanden durch Uebertragung des anschaulich Aufgefaßten in das Abstracte, heißen evident; welches Prädicat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den blos bewiesenen Sätzen, welche als Folgerungen aus den Prämissen nur folgerichtig zu nennen sind. (P. II, 23.)

4) Die subjective Fähigkeit zum Beweisen.

Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag Jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren — dazu gehört Urtheilskraft. (W. I, 77.) Die subjective Bedingung zur Erkenntniß der unmittelbar wahren Sätze — die Urtheilskraft — gehört zu den Vorzügen der überlegenen Köpfe, während die Fähigkeit, aus gegebenen Prämissen die richtige Conclusion zu ziehen, keinem gesunden Kopfe abgeht. (P. II, 24.)

5) Unterschied der Köpfe in Hinsicht auf das Beweisbedürfniß.

Urtheilsfähige Köpfe, Erfinder und Entdecker besitzen die Fähigkeit der Durchschauung complicirter Verhältnisse, wodurch das Feld der Sätze von unmittelbarer Wahrheit für sie ein ungleich ausgedehnteres ist, als das der gewöhnlichen Köpfe, und Vieles von Dem befaßt, wovon diese Letztern nie mehr, als die schwächere, blos mittelbare Ueberzeugung erhalten können. Für diese Letzteren eigentlich wird zu einer neu entdeckten Wahrheit hinterher der Beweis, d. i. die Zurückführung auf bereits anerkannte, oder sonst unzweifelhafte Wahrheiten gesucht. (P. II, 24 fg.)

6) Fehler im Beweise.

Ein Beweis beweist zu viel, wenn er sich auf Dinge oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. (W. II, 132.)

Es kommt bisweilen der Fall vor, daß eine wahre Conclusion aus falschen Prämissen gefolgert wird. Dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehen, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe

uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis; dieser wird erst hinterher dazu ersonnen. (N. 82 fg.)

7) Warum beweisen schwerer ist, als widerlegen.

Hierüber siehe: Epagoge.

Bewußtsein.

1) Das Bewußtsein ist uns nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt.

Das Bewußtsein ist uns schlechthin nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt; folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als animalisches Bewußtsein denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist. (W. II, 227.)

Bewußtlosigkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewußtsein, als die höchste Efflorescenz derselben, hervorgeht, weshalb auch dann jener immer noch vorwaltet. Demgemäß sind die meisten Wesen ohne Bewußtsein; sie wirken dennoch nach den Gesetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchstens ein Analogon von Bewußtsein, die untersten Thiere blos eine Dämmerung desselben. Aber auch nachdem es sich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menschen und seiner Vernunft gesteigert hat, bleibt die Bewußtlosigkeit der Pflanze, von der es ausgieng, noch immer die Grundlage, und ist zu spüren in der Nothwendigkeit des Schlafes, wie auch in den wesentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch physiologische Functionen hervorgebrachten Intellects; von einem andern aber haben wir keinen Begriff. (W. II, 156.)

2) Ursprung und Zweck des Bewußtseins.

Das Bewußtsein ist seinem Zweck und Ursprung nach eine bloße μηχανη der Natur, ein Auskunftsmittel, den thierischen Wesen zu ihrem Bedarf zu verhelfen. (P. II, 290.) Die Nothwendigkeit des Bewußtseins wird dadurch herbeigeführt, daß, in Folge der gesteigerten Complication und dadurch der mannigfaltigern Bedürfnisse eines Organismus, die Akte seines Willens durch Motive gelenkt werden müssen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch bloße Reize. Zu diesem Behufe mußte der Wille hier mit einem erkennenden Bewußtsein, also mit einem Intellect, als dem Medio und Ort der Motive, versehen auftreten. (W. II, 284; N. 69.)

3) Sitz des Bewußtseins.

Das Bewußtsein hat seinen Sitz im Gehirn und ist daher auf solche Theile des Leibes beschränkt, deren Nerven zum Gehirn gehen; es fällt auch bei diesen weg, wenn sie durchschnitten werden. (N. 24.) Der Sammelplatz der Motive, woselbst ihr Eintritt in den einheitlichen Focus des Bewußtseins Statt hat, ist das Gehirn. Hier werden sie im vernunftlosen Bewußtsein blos angeschaut, im vernünftigen durch

Begriffe verdeutlicht, also in abstracto gedacht und verglichen. (W. II, 284.)

4) Das Gemeinsame und die Unterschiede alles Bewußtseins.

Was in jedem thierischen Bewußtsein, auch dem unvollkommensten und schwächsten, sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden. Die Unterschiede des Bewußtseins liegen in der bestimmten Erkenntnißweise und Erkenntnißsphäre der verschiedenen Species. Ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen, ist jedem Bewußtsein eigen; der Mensch hat es mit dem Polypen gemein. Dieses ist demnach das Wesentliche und die Basis jedes Bewußtseins. Die Verschiedenheit der Aeußerungen desselben in den verschiedenen Geschlechtern thierischer Wesen beruht auf der verschiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnißsphären, als worin die Motive jener Aeußerungen liegen. (W. II, 227 fg.)

Nicht blos zwischen Mensch und Thier ist ein großer Unterschied des Bewußtseins, sondern auch zwischen den verschiedenen Thierarten sind die Unterschiede des Intellects und dadurch des Bewußtseins groß und unendlich abgestuft. Das bloße Analogon von Bewußtsein, welches wir noch der Pflanze zuschreiben müssen, verhält sich zu dem noch viel dumpfern subjectiven Wesen eines unorganischen Körpers ungefähr, wie das Bewußtsein des untersten Thieres zu jenem quasi Bewußtsein der Pflanze. Man kann sich die zahllosen Abstufungen im Grade des Bewußtseins veranschaulichen unter dem Bilde der verschiedenen Geschwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigste, ja, natürliche Bild jener Abstufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefsten noch hörbaren bis zum höchsten Ton. Nun aber ist es der Grad des Bewußtseins, welcher den Grad des Daseins eines Wesens bestimmt. Denn alles unmittelbare Dasein ist ein subjectives; das objective Dasein ist im Bewußtsein eines andern vorhanden, also ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewußtseins sind die Wesen so verschieden, wie sie durch den Willen gleich sind, sofern dieser das Gemeinsame in ihnen allen ist. — Wie zwischen Pflanze und Thier, und dann zwischen den verschiedenen Thiergeschlechtern, so auch zwischen Mensch und Mensch begründet das Secundäre, der Intellect, mittelst der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtseins einen fundamentalen und unabsehbar großen Unterschied in der ganzen Weise des Daseins und dadurch im Grade desselben. (W. II, 318 fg.; P. II, 630 fg.; N. 74—77.)

5) Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge.

Das empirische Bewußtsein zerfällt in das Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge.

(W. II, 89.) Letzteres enthält, ehe noch jene andern Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objectiven Daseins, d. h. ihres Daseins als Objecte für uns sind; dergleichen sind Zeit, Raum, Causalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen, so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese; daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtsein gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. die objective Erkenntniß möglich machend. (E. 9.)

Von unserm gesammten Bewußtsein ist der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein anderer Dinge. Dieses ist der Schauplatz der realen Außenwelt. Erst was wir nach Abzug dieses bei Weitem größten Theiles unseres gesammten Bewußtseins übrig behalten, ist das Selbstbewußtsein, also ist der Reichthum desselben nicht groß. Gegenstand des Selbstbewußtseins ist allezeit nur das eigene Wollen, worunter nicht blos die entschiedenen, zur That werdenden Willensacte und die förmlichen Entschlüsse, sondern auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., als zu den Aeußerungen des Wollens gehörend, zu verstehen ist. (E. 10—12; W. II, 225.)

Nicht nur das Bewußtsein von anderen Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Außenwelt, sondern auch das Selbstbewußtsein enthält ein Erkennendes und Erkanntes; sonst wäre es kein Bewußtsein; denn ohne Gegenstand ist kein Bewußtsein. (W. II, 225; I, 17.) Also auch das Selbstbewußtsein ist nicht schlechthin einfach, sondern zerfällt, wie das Bewußtsein von anderen Dingen, in ein Erkennendes und Erkanntes. Dieses nun ist hier ausschließlich der Wille in seinen verschiedenen Regungen. (W. II, 225; G. 140.)

Im Selbstbewußtsein streift das Ding an sich, der Wille, die eine seiner Erscheinungsformen, den Raum, ab und behält allein die andere, die Zeit, bei. Nun aber kann in der bloßen Zeit sich keine beharrende Substanz, dergleichen die Materie ist, darstellen, weil eine solche nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird im Selbstbewußtsein der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut; sondern blos seine einzelnen Acte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschließungen, Wünsche und Affecte sind, werden, successiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbstbewußtsein ist demnach keine Anschauung desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen. (W. II, 279.) Das Subject erkennt den Willen eben auch nur wie die Außendinge, an seinen Aeußerungen, also an den einzelnen Willensacten und sonstigen Affectionen, folglich erkennt es ihn immer noch als Erscheinung,

wenngleich nicht unter der Beschränkung des Raumes, wie die Außendinge. (P. II, 48.)

6) Beschränkung des Bewußtseins auf Erscheinungen.

Unser Bewußtsein wird heller und deutlicher, je weiter es nach Außen gelangt, wie denn seine größte Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt; es wird hingegen dunkler nach Innen zu und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsterniß, in der alle Erkenntniß aufhört. Dies hat seinen Grund darin, daß das Bewußtsein Individualität voraussetzt, diese aber schon der bloßen Erscheinung angehört, indem sie als Vielheit des Gleichartigen durch die Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, bedingt ist. Unser Inneres dagegen hat seine Wurzel in dem, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, wohin daher die Formen der Erscheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieser das deutliche Bewußtsein wegfällt. In diesem Wurzelpunkt des Daseins nämlich hört die Verschiedenheit der Wesen so auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt; und wie an dieser die Oberfläche dadurch entsteht, daß die Radien enden und abbrechen, so ist das Bewußtsein nur da möglich, wo das Wesen an sich in die Erscheinung ausläuft, durch deren Formen die geschiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtsein beruht, welches eben deshalb auf Erscheinungen beschränkt ist. (W. II, 370 fg.) Das Bewußtsein ist in seinem Innern dunkel, ist mit allen seinen objectiven Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet. Da draußen liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr; kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern, sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach außen. (E. 22.) Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnißvermögen ist ganz nach Außen gerichtet, Dem entsprechend, daß es das Product einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung entstandenen Gehirnfunction ist. (W. II, 560.) Wir können uns unserer nicht an uns selbst unabhängig von den Objecten des Erkennens und Wollens bewußt werden, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig besinnen wollen, so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere. (W. I, 327, Anmerkung.)

7) Das Bewußte im Gegensatze zum Unbewußten.

Vergleichen wir unser Bewußtsein mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken blos die Oberfläche; die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unseres Willens, welcher der Kern unseres Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseins ist nun, mehr oder weniger, nach Maßgabe der intellectuellen Lebendigkeit in steter Bewegung, und was

in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unseres Denkens und Beschließens auf der Oberfläche. Urtheile, Einfälle und Beschlüsse steigen oft unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus der Tiefe unseres Innern auf. Das Bewußtsein ist die bloße Oberfläche unseres Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schaale kennen. (W. II, 148 fg.)

Unsere besten, sinnreichsten, und tiefsten Gedanken treten plötzlich ins Bewußtsein, wie eine Inspiration. Offenbar aber sind sie Resultate langer, unbewußter Meditation. Beinahe möchte man es wagen, die physiologische Hypothese aufzustellen, daß das bewußte Denken auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewußte im Innern seiner Marksubstanz vor sich gehe. (P. II, §. 41.)

8) Das Fragmentarische des Bewußtseins.

Da unser Bewußtsein nicht den Raum, sondern allein die Zeit zur Form hat, so ist es kein stehendes, sondern ein fließendes. Der Intellect apprehendirt nämlich nur successiv und muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Eines verdrängt das Andere aus dem Bewußtsein. Auf dieser Unvollkommenheit des Intellects beruht das Rhapsodische und Fragmentarische unsers Bewußtseins. Der Schlaf, die veränderte physische Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten wechselt, tragen das ihrige dazu bei. (W. II, 150 fg.)

9) Was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang giebt.

Das, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämmtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein; vielmehr muß es das Prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, wovon jenes die Frucht ist. Dieses ist der Wille. Er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewußtsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend. Der Wille ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen als Mittel zu seinen Zwecken zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive in der Hand hält. Er ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Functionen und Akte desselben. (W. II, 153.)

10) Antagonismus zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Bewußtsein anderer Dinge.

Je mehr die eine Seite des Bewußtseins hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtsein anderer

Dinge, also die anschauende Erkenntniß, um so vollkommener, d. h. um so objectiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbst bewußt sind. Je mehr wir des Objects uns bewußt sind, desto weniger des Subjects; je mehr hingegen dieses das Bewußtsein einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Außenwelt. Zum reinen willenlosen Erkennen, zur objectiven Auffassung der Welt kommt es nur, wenn das Bewußtsein anderer Dinge sich so hoch potenzirt, daß das Bewußtsein vom eigenen Selbst verschwindet. (W. II, 418.)

11) Erlöschen des Bewußtseins durch den Tod.

Das Bewußtsein beruht zunächst auf dem Intellect, dieser aber auf einem physiologischen Proceß. Denn er ist augenscheinlich die Function des Gehirns und daher bedingt durch das Zusammenwirken des Nerven- und Gefäßsystems, näher, durch das vom Herzen aus ernährte, belebte und fortwährend erschütterte Gehirn. Ein individuelles Bewußtsein, also überhaupt ein Bewußtsein, läßt sich an einem unkörperlichen Wesen nicht denken, weil die Bedingung jedes Bewußtseins, die Erkenntniß, nothwendig Gehirnfunction ist. Da also das Bewußtsein nicht unmittelbar dem Willen anhängt, sondern durch den Intellect und dieser durch den Organismus bedingt ist, so bleibt kein Zweifel, daß durch den Tod das Bewußtsein erlischt, — wie ja schon durch den Schlaf und jede Ohnmacht. (P. II, 289 fg.)

12) Duplicität des Bewußtseins.

Es giebt zwei entgegengesetzte Weisen, sich seines eigenen Daseins bewußt zu werden: einmal in empirischer Anschauung, wie es von Außen sich darstellt, als eines verschwindend kleinen, in einer der Zeit und dem Raume nach gränzenlosen Welt; — dann aber, indem man in sein eigenes Inneres sich versenkt und sich bewußt wird, Alles in Allem und eigentlich das allein wirkliche Wesen zu sein. (P. II, 236.)

Bibel.

1) Die einzige metaphysische Wahrheit im Alten Testament.

Nichts ist gewisser, als daß, allgemein ausgesprochen, die schwere Sünde der Welt es ist, welche das viele und große Leiden der Welt herbeiführt. Dieser Ansicht gemäß ist die Geschichte vom Sündenfall die einzige metaphysische, wenn auch im Gewande der Allegorie auftretende Wahrheit im Alten Testament. Denn nichts Anderem sieht unser Dasein so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. (P. II, 323.) — Der Gott Jehovah, der animi causa und de gaieté de coeur diese Welt der Noth und des Jammers hervorbringt und dann gar sich selber Beifall klatscht, mit παντα καλα λιαν, — Das ist nicht zu ertragen. (P. II, 322.)

2) Asketischer Geist des Neuen Testaments.

Im ächten ursprünglichen Christenthum, wie es sich, vom Kern des

Neuen Testaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, ist die asketische Tendenz unverkennbar; sie ist der Gipfel, zu welchem Alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens) schon im Neuen Testament ausgesprochen: Matth. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1. Thess. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4. — (W. II, 706.)

Allen protestantisch-rationalistischen Verdrehungen zum Trotz, bildet der asketische Geist ganz eigentlich die Seele des Neuen Testaments. Dieser aber ist die Verneinung des Willens zum Leben. (P. II, 335.)

Das neutestamentliche Christenthum legt dem Leiden als solchem läuternde und heiligende Kraft bei und schreibt dagegen dem großen Wohlsein eine entgegengesetzte Wirkung zu. Die berühmtesten Stellen der Bergpredigt enthalten sogar eine indirecte Anweisung zur freiwilligen Armuth und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben. Denn die Vorschrift Matth. 5, 40 ff., allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leisten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben u. s. w., imgleichen daselbst (6, 25—34) die Vorschrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag, zu entschlagen und so in den Tag hinein zu leben, sind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt. Noch entschiedener tritt dies hervor in der Stelle Matth. 10, 9—15, wo den Aposteln jedes Eigenthum, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt wird und sie auf das Betteln angewiesen werden. Diese Vorschriften sind nachmals die Grundlage der Bettelorden geworden. (W. II, 725 fg.)

3) Gegensatz des Alten und Neuen Testaments.

Mit der optimistischen Schöpfungsgeschichte des Judenthums steht die neutestamentliche, weltverneinende Richtung in Widerspruch. Allein die Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre bot dieses nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isolirt dasteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangelischen Darstellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Testaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil sie seine Lehren im Widerstreite mit den ihrigen finden. (W. II, 710.) Abgesehen vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'oeuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch. (W. II, 711.) Dem eigentlichen Christenthum ist das παντα καλα λιαν des Alten Testaments wirklich fremd; denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja dessen Beherrscher der Teufel

ist; z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloss. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1 Joh. 2, 15—17 und 4, 4. 5. Dies stimmt zu dem asketischen Geiste der Verläugnung des eigenen Selbst und der Ueberwindung der Welt, welcher, wie gränzenlose Liebe des Nächsten, selbst des Feindes, der Grundzug ist, welchen das Christenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtschaft beurkundet. (W. II, 715.)

Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschenliebe der des Neuen; diese ist die χαινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10) alle christlichen Tugenden enthalten sind. (E. 230.)

Das Alte Testament stellt den Menschen unter die Herrschaft des Gesetzes, welches jedoch nicht zur Erlösung führt. Das Neue Testament hingegen erklärt das Gesetz für unzulänglich, ja, spricht davon los (z. B. Röm. 7. — Gal. 2 und 3). Dagegen predigt es das Reich der Gnade, zu welchem man gelange durch Glauben, Nächstenliebe und gänzliche Verläugnung seiner selbst; Dies sei der Weg zur Erlösung vom Uebel und von der Welt. (P. II, 335.)

Immer ist der Mensch auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder, so in der Hauptsache. Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln, was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht, so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehen kann, sich genöthigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen. Des Menschen Wille ist und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. (W. I, 384.)

Die Annahme, daß der Mensch aus Nichts geschaffen sei, führt nothwendig zu der, daß der Tod sein absolutes Ende sei. Hierin ist also das Alte Testament völlig consequent; denn zu einer Schöpfung aus Nichts paßt keine Unsterblichkeitslehre. Das neutestamentliche Christenthum hat eine solche, weil es Indischen Geistes und daher, mehr als wahrscheinlich, auch Indischer Herkunft ist, wenngleich nur unter Aegyptischer Vermittlung. Allein zu dem Jüdischen Stamm, auf welchen jene Indische Weisheit im gelobten Lande gepfropft werden mußte, paßt solche, wie die Freiheit des Willens zum Geschaffensein desselben. (W. II, 556.)

4) Die historischen Stoffe der Bibel, als Vorwürfe der Historienmalerei betrachtet.

Entschieden nachtheilig wirken historische Vorwürfe nur dann, wann sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach andern gewähltes Feld beschränken, vollends aber, wann dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch, d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks ist, wie die Juden. —

Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Miseren aller Art greifen mußten; denn das Neue Testament ist, seinem historischen Theile nach, für die Malerei fast noch ungünstiger, als das Alte. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche, oder Mythologische, des Judenthums und Christenthums ist, gar sehr diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethische Geist des Christenthums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. (W. I, 274.)

Bibliotheken.

1) Bibliotheken bewahren die versteinerten Irrthümer auf.

Wie die Schichten der Erde die lebenden Wesen vergangener Epochen reihenweise aufbewahren; so bewahren die Bretter der Bibliotheken reihenweise die vergangenen Irrthümer und deren Darlegungen, welche, wie jene Ersteren, zu ihrer Zeit, sehr lebendig waren und viel Lärm machten, jetzt aber starr und versteinert dastehen, wo nur noch die litterarische Paläontologie sie betrachtet. (P. II, 589.)

2) Bibliotheken sind das papierne Gedächtniß der Menschheit.

Von dem gesammten menschlichen Wissen ist immer nur ein kleiner Theil in jedem gegebenen Zeitpunkt in irgend welchen Köpfen wirklich lebendig. Der allergrößte Theil existirt stets nur auf dem Papier, in den Büchern, diesem papiernen Gedächtniß der Menschheit. Wie schlecht würde es um das menschliche Wissen stehen, wenn Schrift und Druck nicht wären. Daher sind die Bibliotheken allein das sichere und bleibende Gedächtniß des menschlichen Geschlechts, dessen einzelne Mitglieder alle nur ein sehr beschränktes und unvollkommenes haben. (P. II, 519.)

Bild, s. Malerei.

Bildhauerkunst, s. Sculptur.

Bildung.

1) Gegensatz zwischen Bildung und natürlichem Verstand.

Natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. (W. II, 84.)

2) Bildung kann den ursprünglichen Unterschied der Geister nicht aufheben.

Der gleiche Grad der Bildung kann den ursprünglichen Unterschied der Geister nicht aufheben. Denn selbst bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Conversation zwischen einem großen Geiste und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinschaftlichen Reise eines Mannes, der auf einem muthigen Rosse sitzt, mit einem Fußgänger. Beiden

wird sie bald höchst lästig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter absitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld seines Pferdes viel zu schaffen machen wird. (W. II, 162.)

3) Verhältniß der Bildung zu natürlichen Vorzügen des Geistes.

Bildung verhält sich zu natürlichen Vorzügen des Intellects, wie eine wächserne Nase zu einer wirklichen, auch wie Planeten und Monde zu Sonnen. Denn vermöge seiner Bildung sagt der Mensch nicht was er denkt, sondern was Andere gedacht haben und er gelernt hat; und er thut nicht sogleich was er möchte, sondern was man ihn zu thun gewöhnt hat. (H. 459.)

Billigkeit.

Die Billigkeit ist der Feind der Gerechtigkeit und setzt ihr oft gröblich zu; daher man ihr nicht zu viel einräumen soll. Der Deutsche ist ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit. (E. 221.)

Biographie.

1) Vorzug der Biographie vor der Geschichte.

In Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit ist den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, ein größerer Werth zuzugestehen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen, als bei dieser; theils agiren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in solcher Entfernung und Verhüllung, daß es schwer wird, durch diese hindurch das menschliche Wesen zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen in einer engen Sphäre die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten und eröffnet uns den Blick in die innere Bedeutung des Erscheinenden, für welche es sich gleich bleibt, ob die Gegenstände, um die es sich handelt, relativ klein oder groß, Bauerhöfe oder Königreiche sind. — Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergehen. (W. I, 291—293.)

2) Widerlegung der Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Autobiographien.

Man hat Unrecht zu meinen, die Autobiographien seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen dort vielleicht schwerer, als irgendwo. In einer Selbstbiographie sich zu verstellen ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre,

als jede andere geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein; er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt; der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht; denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein starke Stellung eingenommen hat. (W. I, 292.)

Blick, s. Auge.

Blut.

1) Das Blut als Urflüssigkeit des Organismus.

Das Blut hat, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben ursprünglich aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeständlich die Hauptfunction des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung derselben. (W. II, 288.)

Der Wille objectivirt sich am unmittelbarsten im Blute, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige Erneuerung aller, als durch außerordentliche Herstellung verletzter Theile. (W. II, 289.)

Das erste Product des Blutes sind seine eigenen Gefäße. (W. II, 289.) Die Gefäße selbst hat das Blut gemacht, da es im Ei früher, als sie erscheint; sie sind nur seine freiwillig eingeschlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig condensirten und umschlossenen Wege. (W. II, 287.)

2) Die Bewegung des Blutes.

Die Bewegung des Blutes ist eine selbstständige und ursprüngliche, sie bedarf nicht einmal, wie die Irritabilität, des Nerveneinflusses, und ist selbst vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichsten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei diesem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle sonstigen mechanischen Erklärungen, wie etwa durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (W. II, 286.)

3) Der Lauf des Blutes bestimmt die Gestalt des Leibes.

Der Lauf der Arterien bestimmt die Gestalt und Größe aller Glieder; folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. (W. II, 288.)

Böse. Bosheit.

1) Bedeutung des Wortes „böse".

Böse ist, so wie gut, Ausdruck einer Relation. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in

Beziehung auf diesen, **gut**, z. B. gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil **schlecht**, an belebten Wesen **böse**. (E. 265.) Der Begriff des Gegentheils von **gut** wird, so lange von nichterkennenden Wesen die Rede ist, durch das Wort **schlecht**, seltener und abstracter durch **Uebel** ausgedrückt, welches alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende bezeichnet. Im Deutschen und Französischen bezeichnet man dieses bei erkennenden Wesen (Thieren und Menschen) durch ein anderes Wort, als bei erkenntnißlosen, nämlich durch **böse**, **méchant**, während in fast allen andern Sprachen dieser Unterschied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menschen wie von leblosen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines bestimmten individuellen Willens entgegen sind. (W. I, 426.)

2) **Wesen und Grundelemente des bösen Charakters.**

Wenn ein Mensch, sobald Veranlassung dazu da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, **Unrecht** zu thun, nennen wir ihn **böse**. Dieses heißt nach dem Begriff des Unrechts (s. **Unrecht**), daß ein solcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht; sondern in dieser Bejahung so weit geht, daß er den in andern Individuen erscheinenden Willen verneint; was sich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienste seines Willens verlangt und ihr Dasein zu vertilgen sucht, wenn sie den Bestrebungen seines Willens entgegenstehen. Die letzte Quelle hiervon ist ein hoher Grad des Egoismus. Zweierlei ist hier-sogleich offenbar: **erstlich**, daß in einem solchen Menschen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung seines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben sich ausspricht; und **zweitens**, daß seine Erkenntniß, ganz im principio individuationis befangen (s. **Individuation**), bei dem durch dieses letztere gesetzten gänzlichen Unterschiede zwischen seiner eigenen Person und allen andern fest stehen bleibt; daher er allein sein eigenes Wohlsein sucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Anderen, deren Wesen ihm vielmehr fremd ist, durch eine weite Kluft von dem seinigen geschieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, ansieht. (W. I, 428 fg.)

3) **Physiognomischer Ausdruck des bösen Charakters.**

Große Heftigkeit des Wollens ist an sich eine stete Quelle des Leidens. Weil nun vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich ist, trägt der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des innern Leidens; selbst wenn sie alles äußerliche Glück erlangt haben, sehen sie stets unglücklich aus, sobald sie nicht in augenblicklichem Jubel begriffen sind, oder sich verstellen. (W. I, 429.)

4) **Wesen und Ursprung der eigentlichen Bosheit.**

Aus der dem bösen Menschen wesentlichen innern Qual geht zuletzt die nicht aus bloßem Egoismus entsprungene, sondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche **Bosheit** ist und sich bis zur **Grausamkeit** steigert. Dieser ist das fremde Leiden

nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern Zweck an sich. Der bis zur Bosheit sich steigernde böse Wille sucht nämlich für die innere Qual, an der er leidet, indirect die Linderung, deren er direct nicht fähig ist, sucht durch den Anblick fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet. (W. I, 429 fg.)

5) Unterschied der Bosheit vom Egoismus.

Der Egoismus kann zwar zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen; aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm blos Mittel, nicht Zweck, tritt also nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Deshalb machen Bosheit und Grausamkeit eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede. (E. 200.)

6) Zusammenhang der moralischen Schlechtigkeit mit der Dummheit s. Dummheit.

Brahmanismus.

1) Der Brahmanismus ist Atheismus und kennt keinen ersten Anfang der Welt.

Die Urreligionen unseres Geschlechts, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, also Brahmanismus und Buddhaismus, kennen keinen ersten Anfang der Welt, sondern führen die Reihe der einander bedingenden Erscheinungen ins Unendliche hinauf, — ein historischer Beleg dafür, daß die Annahme eines absoluten Anfangs, die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit, keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft, also keineswegs im Wesen der Vernunft begründet ist. (W. I, 574. 587.)

Es darf uns nicht in den Sinn kommen, das Brahm der Hindu, welches in mir, in dir, in meinem Pferde, in deinem Hunde lebt und leidet, — oder auch den Brahma, welcher geboren ist und stirbt, andern Brahma's Platz zu machen, und dem überdies sein Hervorbringen der Welt zur Schuld und Sünde angerechnet wird, mit Gott dem Herrn, dem persönlichen Schöpfer und Regierer der Welt, der Alles wohlgemacht, zu verwechseln. (G. 125.)

2) Der Brahmanismus ist Idealismus.

Die edleren, älteren und besseren Religionen, also Brahmanismus und Buddhaismus, legen ihren Lehren durchaus den Idealismus zu Grunde, dessen Anerkennung sie mithin sogar dem Volk zumuthen. (P. II, 40.) Blos in Europa ist der Idealismus, in Folge der wesentlich und unumgänglich realistischen Grundansicht, paradox. (G. 32.)

3) Der Brahmanismus lehrt Metempsychose.

In den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens gelehrt, ist die Metempsychose der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrscht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamirten Asien, also bei mehr als der Hälfte des ganzen Menschengeschlechts, als die festeste Ueberzeugung und mit unglaublich starkem praktischen Einfluß. (W. II, 577.)

4) Der Brahmanismus ist Pessimismus.

Brahma bringt durch eine Art Sündenfall, oder Verirrung, die Welt hervor, bleibt aber dafür selbst darin, es abzubüßen, bis er sich daraus erlöst hat; — sehr gut! (P. II, 322; G. 125.)

5) Brahmanische Lehre von der unveränderlichen Bestimmtheit des angeborenen Charakters.

Die Brahmanen drücken die unveränderliche Bestimmtheit des angeborenen Charakters mythisch dadurch aus, daß sie sagen, Brahma habe, bei der Hervorbringung jedes Menschen, sein Thun und sein Leiden in Schriftzeichen auf seinen Schädel gegraben, denen gemäß sein Lebenslauf ausfallen müsse. Als diese Schrift weisen sie die Zacken der Suturen der Schädelknochen nach. (P. II, 243.)

Brunst.

Die mannigfaltigen, heftigen Aeußerungen der Brunst bei den Thieren sind die Stimme des Willens zum Leben, mit der er ruft: „Das Leben des Individuums thut mir nicht genug, ich brauche das Leben der Gattung zur Ausfüllung endloser Zeit, der Form meines Erscheinens." (H. 406.)

Bücher.

1) Der Werth der Bücher liegt entweder im Stoff oder in der Form.

Ein Buch kann nie mehr sein, als der Abdruck der Gedanken des Verfassers. Der Werth dieser Gedanken liegt entweder im Stoff, also in Dem, worüber er gedacht hat; oder in der Form, d. h. der Bearbeitung des Stoffs, also in Dem, was er darüber gedacht hat.

Das Worüber ist mannigfaltig, und ebenso die Vorzüge, welche es den Büchern ertheilt. Ein Buch kann stofflich wichtig sein, wer auch immer der Verfasser sei. Bei der Form hingegen entspringt der Werth nicht aus dem Object, sondern aus dem Subject. Ist daher ein Buch von dieser Seite vortrefflich, so ist es der Verfasser auch. — Wenn ein Buch berühmt ist, so hat man wohl zu unterscheiden, ob wegen des Stoffes, oder der Form. (P. II, 540 fg.)

2) Bücher sind nicht so belehrend, als die Wirklichkeit.

Betrachtung und Beobachtung jedes Wirklichen, sobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, ist belehrender, als alles Lesen und Hören. Denn sogar ist in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich nur in concreto, und so, wie das Gold im Erze steckt; es kommt darauf an, es herauszuziehen. Aus einem Buche hingegen erhält man, im

besten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht. (W. II, 77; P. II, 51.)

3) Warum Bücher nicht die Erfahrung ersetzen können.

Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene; ihr gemeinsamer Grund ist, daß das Abstracte nie das Anschauliche ersetzen kann. Bücher ersetzen darum die Erfahrung nicht, weil Begriffe stets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde ist, nicht herab gelangen. Hiezu kommt, daß alle Begriffe eben aus dem Einzelnen und Anschaulichen der Erfahrung abstrahirt sind, daher man dieses schon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verstehen. (W. II, 80.)

4) Was die meisten Bücher mittelmäßig und langweilig macht.

Bei den meisten Büchern, von den eigentlich schlechten ganz abgesehen, hat, wenn sie nicht durchaus empirischen Inhalts sind, der Verfasser zwar gedacht, aber nicht geschaut; er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geschrieben; und dies eben ist es, was sie mittelmäßig und langweilig macht. Nur, wo dem Denken eines Autors ein Schauen zu Grunde lag, da ist es, als schriebe er aus einem Lande, wo der Leser nicht auch schon gewesen ist; da ist Alles frisch und neu; denn es ist aus der Urquelle aller Erkenntniß unmittelbar geschöpft. (W. II, 77 fg.)

5) Bücher, als die Quintessenz eines Geistes, sind gehaltreicher, als sein Umgang.

Die Werke sind die Quintessenz eines Geistes; sie werden daher, auch wenn er der größte ist, stets ungleich gehaltreicher sein, als sein Umgang. Sogar die Schriften eines mittelmäßigen Kopfes können belehrend, lesenswerth und unterhaltend sein, eben weil sie seine Quintessenz sind, die Frucht alles seines Denkens und Studirens; während sein Umgang uns nicht genügen kann. (P. II, 597.)

6) Schlechte Bücher sind nicht blos unnütz, sondern positiv schädlich.

Die schlechten Bücher sind das wuchernde Unkraut der Litteratur, welches dem Weizen die Nahrung entzieht und ihn erstickt. Sie reißen nämlich Zeit, Geld und Aufmerksamkeit des Publikums, welche von Rechtswegen den guten Büchern und ihren edlen Zwecken gehören, an sich; sie sind also nicht blos unnütz, sondern positiv schädlich. (P. II, 589.) Schlechte Bücher sind intellectuelles Gift, sie verderben den Geist. (P. II, 590.)

7) Die neuesten Bücher sind nicht immer die besten.

Kein größerer Irrthum, als zu glauben, daß das zuletzt gesprochene Wort stets das richtigere, jedes später Geschriebene eine Verbesserung des früher Geschriebenen und jede Veränderung ein Fortschritt sei. Das litterarische Geschmeiß ist stets bei der Hand und emsig bemüht,

das von denkenden und urtheilsfähigen Köpfen nach reiflicher Ueberlegung Gesagte auf seine Weise zu verbessern. Daher hüte sich, wer über einen Gegenstand sich belehren will, sogleich nur nach den neuesten Büchern darüber zu greifen, in der Voraussetzung, daß die Wissenschaften immer fortschreiten. Schon oft ist ein älteres, vortreffliches Buch durch neuere, schlechtere verdrängt worden. Den Neuerern ist es mit nichts in der Welt Ernst, sie wollen sich nur geltend machen. Daher ist oft der Gang der Wissenschaften ein retrogader. (P. II, 538 fg.)

Büchertitel.

1) Erfordernisse eines guten Büchertitels.

Was einem Briefe die Aufschrift, das soll einem Buche sein Titel sein, also zunächst den Zweck haben, dasselbe dem Theil des Publikums zuzuführen, welchem sein Inhalt interessant sein kann. Daher soll der Titel bezeichnend, und da er wesentlich kurz ist, concis, lakonisch, prägnant und wo möglich ein Monogramm des Inhalts sein. (P. II, 540.)

2) Welche Büchertitel schlecht sind.

Schlecht sind die weitschweifigen, die nichtssagenden, die schielenden, die zweideutigen, oder gar falschen und irreführenden Titel, welche letztere ihrem Buche das Schicksal der falsch überschriebenen Briefe bereiten können. (P. II, 540.)

3) Auf Büchertiteln soll der Autor nicht mit seinen eigenen Titeln prunken.

Auf Büchertiteln mit seinen eigenen Titeln und Aemtern zu prunken ist höchst unpassend; denn in der Litteratur gelten keine andere als geistige Vorzüge: wer andere geltend machen will, verräth, daß er diese nicht hat. (M. 425.)

Buddhaismus.

1) Der Buddhaismus als die vornehmste Religion auf Erden.

Der Buddhaismus ist sowohl wegen der überwiegenden Anzahl seiner Bekenner, als wegen seiner innern Vortrefflichkeit und Wahrheit, als die vornehmste Religion auf Erden zu betrachten. (N. 130 fg. W. II, 186. P. I, 139; II, 241.)

2) Charakter des Buddhaismus.

Der Buddhaismus ist, so wie streng idealistisch und pessimistisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch, durch welche letztere Eigenschaft er beweist, daß diejenigen irren, welche Religion und Theismus ohne Weiteres als identisch und synonym nehmen. (G. 125—128. N. 132 ff. P. I, 126, Anmerk. P. II, 40. 324. G. 32.)

3) Vorzug des Buddhaismus vor dem Brahmanismus.

Der Buddhaismus ist frei von jener strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine große Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Coelibat, der

freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von thierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit bewenden. (W. II, 695.)

Die Buddhaisten lassen keine Kasten gelten. (W. I, 421.) (Ueber den Vorzug des Buddhaismus vor der indischen Religion in Hinsicht auf die Götterlehre siehe: Inder.)

4) Vorzug des Buddhaismus vor dem Christenthum.

Ein eigenthümlicher Nachtheil des Christenthums, der besonders seinen Ansprüchen, Weltreligion zu werden, entgegensteht, ist, daß es sich in der Hauptsache um eine einzige individuelle Begebenheit dreht und von dieser das Schicksal der Welt abhängig macht. Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, steht auf sehr schwachem Fundament. Wie weise ist dagegen im Buddhaismus die Annahme der tausend Buddhas! damit es sich nicht ausnehme, wie im Christenthum, wo Jesus Christus die Welt erlöst hat und außer ihm kein Heil möglich ist. (P. II, 423.) Der christlichen Askese fehlt es an einem eigentlichen, klaren, deutlichen und unmittelbaren Motiv; sie hat kein anderes, als die Nachahmung Christi. (H. 431.)

Die Moral des Christenthums steht hinter der des Brahmanismus und Buddhaismus darin zurück, daß sie die Thiere nicht berücksichtigt. (E. 241.)

5) Uebereinstimmung des Buddhaismus mit der Schopenhauerschen Philosophie.

Der Buddhaismus hat durch seinen Idealismus, Atheismus und Pessimismus die größte Uebereinstimmung mit der Schopenhauerschen Philosophie, — eine Uebereinstimmung, bei welcher die letztere nicht unter dem Einfluß des Buddhaismus gestanden hat. (W. II, 186. H. 432. P. II, 324.) Auch in einzelnen Lehren läßt sich diese Uebereinstimmung nachweisen. So stimmt die Buddhaistische Betrachtung der physischen Uebel und Katastrophen als Folgen moralischer Fehler und Vergehen ihrer Wahrheit nach mit der Schopenhauerschen Lehre überein, daß die Natur die Objectivation des Willens zum Leben ist und seiner moralischen Beschaffenheit gemäß ausfällt; wie der Wille ist, so ist seine Welt. (H. 430 fg. P. II, 322.) Auch von der Schopenhauerschen Lehre, daß die Natur ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten hat, finden sich im Buddhaismus manche Ausdrücke. (W. I, 450.) In Hinsicht auf die Fortdauer nach dem Tode giebt es im Buddhaismus eine exoterische und esoterische Lehre; erstere ist, wie im Brahmanismus, die Metempsychose, letztere ist eine viel schwerer faßliche Palingenesie, die in großer Uebereinstimmung steht mit Schopenhauers Lehre vom metaphysischen Bestande des Willens bei der blos physischen Beschaffenheit und dieser entsprechenden Vergänglichkeit des Intellects. (P. II, 293. W. II, 574.) Der Buddhaistische Gegensatz von Sansara und Nirwana entspricht dem Schopenhauerschen von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Sansara ist die Welt der steten Wiedergeburten,

des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens. Nirwana, d. h. Erlöschen, ist die Erlösung von allem diesem und bezeichnet Das, was eintritt nach Verneinung des sündlichen Willens, der das Phänomen dieser Welt hervorbringt, also die Erscheinung des Nichtwollens, im Wesentlichen dasselbe mit dem magnum sakhepat der Vedalehre und dem επεκεινα der Neuplatoniker. (W. II, 581. 640. 696. 698. P. II, 334. W. I, 421.)

C.

Calembourg, s. unter Lächerliches: Witz.

Caricatur.

Diejenigen Künste, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise Charakter genannt wird, zur Aufgabe, jedoch muß auch der (individuelle) Charakter idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit aufgefaßt und dargestellt werden. Weder darf die Schönheit durch den Charakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden, weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Caricatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. — Geht das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen, so wird es Caricatur. (W. I, 265 fg.)

Caritas, s. Liebe.

Charakter.

1) Der Charakter als Naturkraft.

Der Mensch ist, wie jeder andere Theil der Natur, Objectität des Willens. Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen und zwar mit Nothwendigkeit. (W. I, 339.)

Die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaction auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt. Durch ihn ist die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte

den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. (E. 48.)

Jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, die es stets behauptet, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modificabel ist. Alles dies gilt vom Menschen und seinem Willen eben so sehr wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung bedürfen, um hervorzutreten. (E. 57 fg.)

2) Unterschied zwischen Thier und Mensch in Hinsicht auf den Charakter.

Bei den Thieren ist der Charakter in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuum ein anderer. Nur in den alleroberſten, klügsten Thieren zeigt sich schon ein merklicher Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species. (E. 48.) Die große Verschiedenheit individueller Charaktere im Menschengeschlecht drückt sich schon äußerlich aus durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesammte Korporisation mitbegreift. Diese Individualität hat bei weitem in solchem Grade kein Thier. Je weiter abwärts in der Thierreihe, desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Physiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den psychologischen Charakter der Gattung und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht; während in der Menschenspecies jedes Individuum für sich studirt und ergründet sein will. (W. I, 156.)

3) Wesentliche Prädicate des menschlichen Charakters.

Der Charakter des Menschen ist 1. individuell, 2. empirisch, 3. constant, 4. angeboren. (E. 48 ff.)

1. Die Individualität des Charakters zeigt sich besonders in der Verschiedenheit der Wirkung eines und desselben Motivs auf verschiedene Menschen. Aus der Kenntniß des Motivs allein läßt sich daher die That nicht vorhersagen, sondern man muß hiezu auch den individuellen Charakter genau kennen. (E. 48.)

2. Daß der Charakter empirisch ist, d. h. daß man seinen eigenen, wie den Charakter anderer Individuen nur durch Erfahrung kennen lernt, zeigt sich in der häufigen Enttäuschung über sich und Andere, in der Entdeckung der Abwesenheit von Eigenschaften an sich und andern, die man vorher voraussetzte. Weil man den Charakter erst aus der Erfahrung und wenn die Gelegenheit kommt, kennen lernt, kann keiner vorher wissen, wie er selbst oder wie ein Anderer in einer bestimmten Lage handeln wird. Nur nach bestandener Probe ist man des Andern und seiner selbst gewiß. (E. 49. P. II, 247.) In Folge der der innern Erkenntniß anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Acten, nicht aber im

Ganzen, an und für sich; daher kennt Keiner seinen Charakter a priori, sondern Jeder lernt ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen. (W. II, 220.)

3. Die Constanz oder Unveränderlichkeit des Charakters während des ganzen Lebens wird durch die Erfahrung bestätigt, daß man sich und Andere oft nach langen Zwischenräumen auf denselben Pfaden betrifft, wie ehemals. Blos in der Richtung und dem Stoff erfährt der Charakter scheinbar Modificationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Blos die Erkenntniß ändert sich im Laufe des Lebens, und damit die Handlungsweise, aber nicht der Charakter. (E. 50—53.) Bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern zeigt sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes und Greises noch dieselbe, welche die des Knaben war; andererseits ist ihm Vieles so entfremdet, daß er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst Dieses und Jenes thun oder sagen gekonnt. Bei näherer Untersuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der Intellect war, mit seinen Functionen der Einsicht und Erkenntniß. Als das Unabänderliche im Bewußtsein hingegen weist sich die Basis desselben aus, der Wille, der Charakter; wobei jedoch die Modificationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. (W. II, 251 fg. P. II, 248. I, 483.) Der große Anatom Bichat ist auf dem Wege seiner rein physiologischen Betrachtungsweise dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des moralischen Charakters daraus zu erklären, daß nur das animale Leben, also die Function des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen ist, der moralische Charakter aber dem von außen nicht modificabeln organischen Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört. (W. II, 298.)

(Vergleiche auch den Artikel Besserung.)

4. Die Angeborenheit des individuellen Charakters wird durch die Erblichkeit des Charakters bewiesen. (Vergl. Vererbung.) Zufolge derselben legen bei der allergleichsten Erziehung und Umgebung verschiedene Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs Deutlichste an den Tag. (E. 53.) Tugenden und Laster sind angeboren. (E. 53 ff.) Der ethische Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig, wie sie, kann er es ändern. (E. 249.) Die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, ist nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich. (E. 258.)

4) Verhältniß des intelligibeln zum empirischen Charakter.

Was, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraction von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants. Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensact, der sich in ihr offenbart, zusammen. Insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensactes anzusehen. (W. I, 185.) Wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung eines und desselben Triebes ist, der sich am einfachsten in der Faser darstellt und in der Zusammensetzung zu Blatt, Stiel, Ast, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen ist; so sind alle Thaten des Menschen nur die stets wiederholte, in der Form etwas abwechselnde Aeußerung seines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derselben hervorgehende Induction giebt seinen empirischen Charakter. (W. I, 341 fg.) Der intelligible Charakter ist in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt. Von ihm erhält der empirische Charakter, der in der Zeit und Succession der Acte sich darstellt, seine Bestimmtheit, und zeigt in allen von den Motiven hervorgerufenen Aeußerungen die Constanz eines Naturgesetzes. (E. 175 fg. 251.)

Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslaufe das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufs. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. (W. I, 189.)

5) Beseitigung einer falschen Folgerung aus der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters.

Aus der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln ist, könnte sehr leicht die Folgerung zu Gunsten der verwerflichen Neigungen gezogen werden, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Besserung seines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böser Neigungen zu widerstreben, daher es gerathener wäre, sich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, sei sie auch böse, sofort zu willfahren. Diese Folgerung aber ist falsch. Denn, obgleich unsere Thaten immer

unserm Charakter gemäß ausfallen, so ist uns doch keine Einsicht a priori in diesen gegeben; sondern nur a posteriori, durch die Erfahrung lernen wir, wie die Andern, so auch uns selbst kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit sich, daß wir einen guten Entschluß nur nach langem Kampf gegen eine böse Neigung fassen konnten; so muß dieser Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unsere Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunsten des einen, noch des andern Theiles, der Entscheidung des Charakters vorzugreifen; am erfolgenden Entschluß werden wir sehen, welcher Art wir sind, und uns an unsern Thaten spiegeln. (W. I, 355—357.)

6) Der erworbene Charakter.

Neben dem intelligibeln und empirischen Charakter ist als ein Drittes, von beiden Verschiedenes zu erwähnen der erworbene Charakter. (W. I, 357.) Erst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen Das, was man erworbenen Charakter nennt. Derjenige besitzt ihn, der seine eigenen Eigenschaften, gute wie schlechte, genau kennt und dadurch sicher weiß, was er sich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters, nur naturalisirte, jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen. (E. 50.) Den erworbenen Charakter erhält man erst im Leben durch den Weltgebrauch, und von ihm ist die Rede, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. (W. I, 357—362.)

7) Erkennbarkeit des Charakters.

Während das Thun des Thieres blos durch anschauliche Motive bestimmt wird, und daher der Charakter des Thieres, wo nicht etwa Dressur entgegenwirkt, leicht zu erkennen ist, hat sich beim Menschen mit der Vernunft und den durch sie gelieferten abstracten Motiven, welche ihn von der Gegenwart und anschaulichen Umgebung unabhängig machen, die Fähigkeit der Verstellung eingestellt. Diese drückt allen seinen Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen, Berechneten auf, und darum ist der Charakter des Menschen viel schwerer erkennbar, als der des Thieres. (W. I, 156. N. 78.)

Jedoch wie ein Botaniker an Einem Blatte die ganze Pflanze erkennt; wie Cuvier aus Einem Knochen das ganze Thier construirt; so kann man aus Einer charakteristischen Handlung eines Menschen eine richtige Kenntniß seines Charakters erlangen, also ihn gewissermaßen daraus construiren; sogar auch wenn diese Handlung eine Kleinigkeit betrifft; ja, dann erst am besten; denn bei wichtigen Dingen nehmen die Leute sich in Acht, bei Kleinigkeiten folgen sie, ohne vieles Bedenken, ihrer Natur. (P. II, 246.) In Kleinigkeiten, als bei welchen der Mensch sich nicht zusammennimmt, zeigt er seinen Charakter, und da

kann man oft an geringfügigen Handlungen, an bloßen Manieren, seinen Charakter kennen lernen. (P. I, 482.)

Da der Leib des menschlichen Individuums nur die Sichtbarkeit seines individuellen Willens ist, also diesen objectiv darstellt, so muß nicht nur die Beschaffenheit seines Intellects aus der seines Gehirns und dem dasselbe excitirenden Blutlauf, sondern auch sein gesammter moralischer Charakter mit allen seinen Zügen und Eigenheiten muß aus der nähern Beschaffenheit seiner ganzen übrigen Corporisation, also aus der Textur, Größe, Qualität und dem gegenseitigen Verhältniß des Herzens, der Leber, der Lunge, der Milz, der Nieren u. s. w. zu verstehen und abzuleiten sein; wenn wir auch wohl nie dahin gelangen werden, dies wirklich zu leisten. Aber objectiv muß die Möglichkeit dazu vorhanden sein. (P. II, 189.)

8) Erklärung des Disharmonischen und Harmonischen im Charakter.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten sein, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellect von der Mutter überkommt. (Vergl. Vererbung.) Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie sein. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug blos in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten. (W. II, 601.)

9) Aufhebung des Charakters.

So lange die Erkenntniß keine andere als die im principio individuationis (s. Individuation) befangene, dem Satz vom Grund schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive auf den Willen unwiderstehlich; wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als der selbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntniß ein allgemeines Quietiv (s. Quietiv) des Wollens hervorgeht, dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Consequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist; aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die angegebene Veränderung der Erkenntniß. Diese seine Aufhebung ist es, was in der christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, ist Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. (W. I, 477.) Eben daher, daß nicht von

einer Aenderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede ist, kommt es, daß so verschieden vor jener Aufhebung die Charaktere, welche sie getroffen, auch waren, sie dennoch nach derselben eine große Gleichheit in der Handlungsweise zeigen, obwohl noch jeder, nach seinen Begriffen und Dogmen, sehr verschieden redet. (W. I, 477.)

Chemie.

1) Was die Chemie lehrt.

Die Chemie lehrt uns, wie der Naturwille sich benimmt, wann die innern Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zustand der Flüssigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, sich Trennen und Vereinen, Fahrenlassen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederschlag zeugt, auftritt, welches Alles man als Wahlverwandtschaft bezeichnet. (W. II, 337.)

2) Chemische Antinomie.

Die Chemiker suchen unter der Voraussetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht, wie die quantitative, ins Unendliche gehen wird, die Zahl ihrer Grundstoffe immer mehr zu verringern, und wären sie bis auf zwei gekommen, so würden sie diese auf einen zurückführen wollen. Denn das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als solcher wesentlich, sondern nur zufällige Formen, Qualitäten sind, vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehen, wie dieser, da doch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemische Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemischen dieselbe Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam; ja, dieser sich ganz von selbst entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulösende Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische Antinomie aufgestellt werden. (W. I, 34 fg.)

3) Die chemischen Atome.

Siehe Atom. Atomistik.

4) Chemische Auflösung.

Chemische Auflösung ist Ueberwindung der Cohäsion durch die Verwandtschaft. Beides sind qualitates occultae. (P. II, 122.)

5) Unzulänglichkeit der Chemie zur Erklärung des Organischen.

So wenig, als ein Chemisches auf ein Mechanisches, ebenso wenig läßt sich ein Organisches auf ein Chemisches zurückführen. (W. I, 35.) Es ist Unverstand, die Lebenskraft abzuleugnen und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte zu erniedrigen. Den Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt. Es ist ein hoher Grad von Bethörung, ernstlich zu vermeinen, der

Schlüssel zu dem Mysterium des Wesens und Daseins dieser bewundernswürdigen und geheimnißvollen Welt sei in den armsäligen chemischen Verwandtschaften gefunden. Wahrlich der Wahn der Alchymisten, welche den Stein der Weisen suchten und blos hofften, Gold zu machen, war Kleinigkeit, verglichen mit dem Wahn unserer physiologischen Chemiker. (N. Vorrede S. VI. — Vergl. auch Leben, Lebenskraft.)

Christenthum.

1) Heterogene Bestandtheile des Christenthums.

Das Christenthum ist aus zwei sehr heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, aus der mit dem Hinduismus verwandten ethischen Lebensansicht und der damit verbundenen Jüdischen Glaubenslehre, durch welche letztere, als durch ein fremdartiges Element beschränkt, jene ethische Ansicht nicht zu entschiedenem Ausdruck gelangen konnte. Der rein ethische Bestandtheil ist als der vorzugsweise, ja ausschließlich christliche von dem widernatürlich mit ihm verbundenen Jüdischen Dogmatismus zu unterscheiden. (W. I, 458.)

Im Christenthum hat die Lehre von der Erlösung der Menschheit und der Welt, welche offenbar indischen Ursprungs ist und daher auch die indische Lehre voraussetzt, nach welcher der Ursprung der Welt (dieses Sansara der Buddhaisten) selbst schon vom Uebel ist, — gepfropft werden müssen auf den Jüdischen Theismus, wo der Herr die Welt nicht nur gemacht, sondern auch nachher sie vortrefflich gefunden hat. Daher die Schwierigkeiten und Widersprüche der christlichen Glaubenslehre (P. I, 67) und das seltsame, dem gemeinen Verstande widerstrebende Ansehen der christlichen Mysterien. (W. II, 691 fg.)

(Vergleiche auch unter Bibel: Gegensatz des Alten und Neuen Testaments.)

2) Zusammenhang des Christenthums mit dem Brahmanismus und Buddhaismus.

In Wahrheit ist nicht das Judenthum mit seinem παντα καλα λιαν (siehe da, Alles war sehr gut, 1. Mos. 1, 31), sondern Brahmanismus und Buddhaismus dem Geiste und der ethischen Tendenz nach dem Christenthum verwandt. Der Geist und die ethische Tendenz sind aber das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet. Die ethischen Lehren des Christenthums deuten auf den Ursprung desselben aus jenen Urreligionen hin. Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Uebereinstimmung) gehört das Christenthum dem alten wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen Optimismus, der sich im griechischen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darstellt. (W. II, 713 fg.) Die Moral des Christenthums zeigt, — abgerechnet von dem Mangel, daß sie die Thiere nicht berücksichtigt, — die größte Uebereinstimmung mit der des Brahmanismus und Buddhaismus und ist blos weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt; daher man kaum zweifeln kann,

daß sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien stammt und über Aegypten nach Judäa gekommen sein mag; so daß das Christenthum ein Abglanz indischen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdischen Boden fiel. (E. 241.)

3) Asketischer und pessimistischer Geist des Christenthums.

Nicht allein die Religionen des Orients, sondern auch das wahre Christenthum hat durchaus asketischen Grundcharakter. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen, offenen Feinde des Christenthums ihm die Lehren der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommenen Keuschheit und überhaupt Mortification des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmischen Tendenz" bezeichnen, als wesentlich eigen nachgewiesen. Hierin haben sie unleugbar Recht. Daß sie aber dieses als einen offenbaren Vorwurf gegen das Christenthum geltend machen, während gerade hierin seine tiefe Wahrheit, sein hoher Werth und sein erhabener Charakter liegt, das zeugt von einer Verfinsterung des Geistes. (W. II, 705.)

Gleich dem Brahmanismus und Buddhaismus, betrachtet auch das ächte Christenthum Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck des Lebens. (Vergl. Bergpredigt unter Bibel.) Im Neuen Testament ist die Welt dargestellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums. Daher beruhte, als Leibnitz, Shaftesbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anstoß, den man allgemein daran nahm, hauptsächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Christenthum unvereinbar sei. (W. II, 669.)

Das Christenthum trägt in seinem Innersten die Wahrheit, daß das Leiden (Kreuz) der eigentliche Zweck des Lebens ist; daher verwirft es, als diesem entgegenstehend, den Selbstmord, welchen hingegen das Alterthum, von einem niedrigern Standpunkt aus, billigte, ja ehrte. (P. II, 332.)

Man denke nur ja nicht etwa, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden. (W. I, 385.)

Zwischen dem Geiste des griechisch-römischen Heidenthums und dem des Christenthums ist der eigentliche Gegensatz der der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, wonach an letzter Stelle das Christenthum Recht behält. (P. II, 335.)

Die Kraft, vermöge welcher das Christenthum zunächst das Judenthum und dann das griechische und römische Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständniß, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judenthum und Heidenthum optimistisch waren. Jene von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlösung in ihrem Gefolge. (W. II, 188.)

4) Kern der christlichen Glaubenslehre.

Nicht die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisirt die christliche Glaubenslehre die Natur, d. i. die Bejahung des Willens zum Leben, im Adam, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaftig macht; dagegen symbolisirt sie die Gnade, d. i. die Verneinung des Willens, die Erlösung, im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens (der geschlechtlichen Zeugung) hervorgegangen sein kann, noch, wie wir, einen Leib haben kann, der durch und durch nur concreter Wille, Erscheinung des Willens ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch eigentlich nur einen Scheinleib hat. — Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. (W. I, 388. 479 fg.; II, 719.)

Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden, wie beim Christenthum. (W. II, 715.)

Mit Recht lehrt das Christenthum, daß alle äußeren Werke werthlos sind, wenn sie nicht aus jener ächten Gesinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe besteht, hervorgehen, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), sondern der Glaube, die ächte Gesinnung, welche allein der heilige Geist verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Gesetz allein vor Augen habende Wille gebiert, sälig mache und erlöse. (W. I, 624.) Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch sein müßten, was wir sollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlösung aus unserm jetzigen Zustande, d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir sind Entgegengesetztes, zu werden. Weil wir aber sind was wir nicht sein sollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. (W. II, 691.)

Citate.

1) Gegen den häufigen Gebrauch der Citate.

Durch viele Citate vermehrt man seinen Anspruch auf Gelehrsamkeit, vermindert aber den auf Originalität, und was ist Gelehrsamkeit gegen Originalität! Man soll sie also nur gebrauchen, wo man fremder Auctoritäten wirklich bedarf. (H. 474.)

Die Leute, welche so eifrig und eilig sind, streitige Fragen durch Anführung von Auctoritäten zu entscheiden, sind eigentlich froh, wann sie, statt eigenen Verstandes und Einsicht, daran es fehlt, fremde ins Feld führen können. Ihre Zahl ist Legio. (P. II, 533.)

2) Ueber verfälschte Citate.

Wie wenig Ehrlichkeit unter den Schriftstellern ist, wird sichtbar an der Gewissenlosigkeit, mit der sie ihre Anführungen aus fremden Schriften verfälschen. Oft geschieht die Verfälschung aus Nachlässigkeit, indem ihre trivialen und banalen Ausdrücke und Wendungen ihnen schon in der Feder liegen, und sie solche aus Gewohnheit hinschreiben; bisweilen geschieht sie aus Naseweisheit, die bessern will; aber nur zu oft geschieht sie aus schlechter Absicht, — und dann ist sie eine schändliche Niederträchtigkeit und ein Bubenstück, der Falschmünzerei gleich, welches seinem Urheber den Charakter des ehrlichen Mannes ein für alle Mal wegnimmt. (P. II, 583.)

Coelibat, s. Ehelosigkeit unter Ehe.

Coitus, s. Zeugung, Zeugungsact.

D.

Da capo.

Wie inhaltreich und bedeutungsvoll die Sprache der Musik sei, bezeugen sogar die Repetitionszeichen, nebst dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortsprache unerträglich wären, bei jener hingegen sehr zweckmäßig und wohlthuend sind; denn um es ganz zu fassen, muß man es zwei Mal hören. (W. I, 312.)

Daguerrotyp.

1) Der Daguerrotyp als ein Beweismittel der subjectiven Natur der Farbe.

Der Daguerrotyp, der, auf seinem rein objectiven Wege, alles Sichtbare der Körper wiedergiebt, nur nicht die Farbe, liefert einen Beweis von der subjectiven Natur der Farbe, daß sie nämlich eine Function des Auges selbst ist, folglich diesem unmittelbar angehört und erst secundär und mittelbar den Gegenständen. (F. 65.)

2) Daguerre's Erfindung verglichen mit Leverrier's Entdeckung.

Daguerre's Erfindung, wenn nicht etwa, wie Einige behaupten, der Zufall viel dazu beigetragen hat, ist hundert Mal scharfsinniger, als die so bewunderte Entdeckung des Leverrier. (P. II, 136.)

Damen, s. Weiber.

Dämmerung.

Die der Blendung entgegengesetzte Verletzung des Auges ist die Anstrengung desselben in der Dämmerung. Bei der Blendung ist der Reiz von außen zu stark, bei der Anstrengung in der Dämmerung ist er zu schwach. Durch den mangelnden äußern Reiz des Lichtes ist nämlich die Thätigkeit der Retina intensiv getheilt und nur ein kleiner Theil derselben ist wirklich aufgeregt. Dieser wird nun aber durch willkürliche Anstrengung, z. B. beim Lesen, vermehrt, also ein intensiver Theil der Thätigkeit wird ohne Reiz, ganz durch innere Anstrengung aufgeregt. Dieses schadet auf dieselbe Art, wie Onanie und überhaupt jede, ohne Einwirkung des naturgemäßen Reizes von außen, durch Phantasie entstehende Aufreizung der Genitalien viel schwächender ist, als die wirkliche natürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. (F. 64.)

Dämon.

Das innerste Wesen des Menschen, der Dämon, der ihn lenkt und der nach Platon nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, der von Kant als intelligibler Charakter bezeichnet wird, — ist es, wovon Werth oder Unwerth des Daseins, Heil oder Verdammniß abhängt. (W. I, 319.)

Dämonion, des Sokrates.

1) Zu welcher Art psychischer Erscheinungen das Dämonion des Sokrates gehört.

Das Dämonion des Sokrates, jene innere Warnungsstimme, die ihn, sobald er irgend etwas Nachtheiliges zu unternehmen sich entschließen wollte, davon abmahnte, immer jedoch nur ab=, nie zurathend, gehört in das Gebiet der Ahndungen. (P. I, 274.)

2) Was das Bedürfen eines Dämonions beweist.

Daß Sokrates, der Weiseste der Menschen, um nur in seinen eigenen, persönlichen Angelegenheiten das Richtige zu treffen, oder wenigstens Fehltritte zu vermeiden, eines warnenden Dämonions bedurfte, beweist, daß hiezu kein menschlicher Verstand ausreicht. (P. I, 460.)

Dankbarkeit.

Ein so häßliches, oft selbst empörendes Laster auch der Undank ist, so ist Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen; weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, also kein Unrecht ist. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, stillschweigend einen Handel abzuschließen. (E. 221.) (Vergl. Pflicht.)

Dasein.

1) Das Problem des Daseins und die Gedankenlosigkeit der Menschen hinsichtlich desselben.

Wenn man erwägt, wie groß und wie naheliegend das Problem des Daseins ist, dieses zweideutigen, gequälten, flüchtigen, traumartigen Daseins; — so groß und so naheliegend, daß, sobald man es gewahr wird, es alle andern Probleme und Zwecke überschattet und

verdeckt; — und wenn man nun dabei vor Augen hat, wie die meisten Menschen dieses Problems sich nicht deutlich bewußt, ja, seiner gar nicht inne zu werden scheinen, sondern unbekümmert um dasselbe dahinleben oder sich hinsichtlich desselben mit irgend einem Glaubenssystem abfinden lassen; — so kann man der Meinung werden, daß der Mensch doch nur im weiteren Sinne ein denkendes Wesen heiße. (P. II, 534 fg.)

2) Nichtigkeit des Daseins.

Die Nichtigkeit des Daseins findet ihren Ausdruck an der ganzen Form desselben, an der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, gegenüber der Endlichkeit des Individuums in beiden; an der dauerlosen Gegenwart, als der alleinigen Daseinsweise der Wirklichkeit; an der Abhängigkeit und Relativität aller Dinge; am steten Werden ohne Sein; am steten Wünschen ohne Befriedigung. Die Zeit und die Vergänglichkeit aller Dinge ist in ihr und mittelst ihrer ist blos die Form, unter welcher dem Willen zum Leben die Nichtigkeit seines Strebens sich offenbart. (P. II, 303. W. II, 656.)

Unser Dasein hat keinen Grund und Boden, darauf es fußte, als die dahin schwindende Gegenwart. Daher hat es wesentlich die beständige Bewegung zur Form, ohne Möglichkeit der von uns stets angestrebten Ruhe. — Unruhe ist der Typus des Daseins. (P. II, 304. H. 414 ff.)

3) Zweck des Daseins.

Das Dasein ist anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist; auch trägt es durchweg diesen Charakter, und in diesem Sinne fassen es die bessern Religionen auf. Als Zweck unseres Daseins ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht da wären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß, so sehr sie auch mit der heutigen Europäischen Denkweise in Contrast steht. (W. II, 693. P. II, 343, §. 173.)

4) Das unendliche Dasein im Gegensatz zum endlichen.

Im Gegensatz zum endlichen Dasein, dessen Charakter die Relativität, Abhängigkeit, Wandelbarkeit, Ruhelosigkeit ist, wäre ein unendliches zu denken als weder dem Angriff von außen ausgesetzt, noch der Hülfe von außen bedürftig und daher ewig sich gleich bleibend, in ewiger Ruhe, weder entstehend, noch vergehend, ohne Wechsel, ohne Zeit, ohne Vielheit und Verschiedenheit, — dessen negative Erkenntniß der Grundton der Philosophie des Plato ist. Ein solches muß dasjenige sein, wohin die Verneinung des Willens zum Leben den Weg eröffnet. (P. II, 305.)

Dauer.

Die Vorstellung der Dauer entspringt aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit. In der bloßen Zeit giebt es kein Zugleichsein und deshalb nichts Beharrliches und keine Dauer. Denn

die Zeit wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den Wechsel des sie Erfüllenden. Das Beharren eines Objects wird daher nur erkannt durch den Wechsel anderer, die mit ihm zugleich sind. Die Vorstellung des Zugleichseins (der Simultaneität) aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich; sondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom Raum; weil in der bloßen Zeit alles nacheinander, im Raum aber nebeneinander ist. Dieselbe entsteht also erst durch den Verein von Zeit und Raum. (G. 29. W. I, 11. 559 fg. P. I, 109.)

Deduction, s. Beweis und Methode.

Delirium.

Das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. (W. I, 226. Vergl. Wahnsinn.)

Demagogen.

Das Volk wird, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner, welche deshalb Demagogen heißen. (P. II, 264.)

Die falsche Vorspiegelung, als seien die Regierungen, Gesetze und öffentlichen Einrichtungen Schuld an allem Elend, während das Elend doch von dem menschlichen Dasein unzertrennlich ist, ist nie auf lügenhaftere und frechere Weise gemacht worden, als von den Demagogen der „Jetztzeit". Diese nämlich sind, als Feinde des Christenthums, Optimisten. Die gegen den Optimismus schreienden kolossalen Uebel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu; thäten nämlich nur diese ihre Schuldigkeit, so würde nach ihrer Vorspiegelung der Himmel auf Erden existiren. (P. I, 275.)

Demuth.

Kants Definition: „Das Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werthes in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische Demuth (humilitas moralis)" ist falsch; denn sie hat nichts, was sie vom Gefühl der Schuld unterscheidet, als etwa den Grad. Demuth ist vielmehr der in meinem Wesen lebendige Ausdruck des Gedankens: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", d. h. das Bewußtsein der höchsten Tugend wird mich nie verleiten, für solche die Zeichen der Verehrung und Unterwürfigkeit zu fordern, die in der Sinnenwelt der Uebermacht gezollt werden. — Mehr in Kants Ausdruck: Demuth ist die Betrachtung der gänzlichen Verschiedenheit meiner als homo noumenon von mir als homo phaenomenon, das Bewußtsein, daß die Trefflichkeit jenes zu hoch steht, um diesem zu Gute zu kommen. Je höher der Mensch sich als homo noumenon schätzt, desto weniger wird er auf sich als homo phaenomenon, oder auf irgend einen Vorzug, den er als solcher hat, einen Werth legen. (H. 157 fg. M. 281 fg.)

Denken.

1) Denken im weitern Sinne.

Alles Denken, im weitern Sinne des Worts, also alle innere Geistesthätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte, oder der

Phantasiebilder; ohne Eines von Beiden hat es keinen Anhalt. Aber Beide zugleich sind nicht erfordert; obwohl sie, zu gegenseitiger Unterstützung, ineinandergreifen können. (G. 103.)

2) Denken im engern Sinne.

Denken im engern Sinne ist das Bilden abstracter Begriffe aus Anschauungen und das Operiren mit ihnen. (W. II, 312.) In den endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen der Begriffe besteht das Denken. (E. 10. 33.) Die Beschäftigung des Intellects mit Begriffen ist es, welche eigentlich und im engern Sinne Denken heißt. (G. 101.) Das Denken im engern Sinne besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstracter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben, unter mancherlei Restrictionen und Modificationen, welche die Logik angiebt. (G. 105.)

3) Unterschied zwischen dem rein logischen und dem auf Anschauungen sich beziehenden Denken.

Das Denken im engern Sinne, also das abstracte, mit Hülfe der Worte vollzogene, ist entweder ein logisches Räsonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt; oder es streift an die Gränze der anschaulichen Vorstellungen, um sich mit diesen auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstracten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen. Es sucht also entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Thätigkeit der Urtheilskraft. (G. 103.)

Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntniß, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, so fern bei diesen nicht der Zufall das Beste gethan hat. Bei demselben ist der Verstand vorwaltend thätig, wie bei jenem erstern, rein abstracten, die Vernunft. (G. 103 fg.)

4) Verhältniß der Empirie zum Denken.

Die bloße Erfahrung kann das Denken nicht ersetzen. Die reine Empirie verhält sich zum Denken, wie Essen zum Verdauen und Assimiliren. Wenn jene sich brüstet, daß sie allein durch ihre Entdeckungen das menschliche Wissen gefördert habe; so ist es, wie wenn der Mund sich rühmen wollte, daß der Bestand des Leibes sein Werk allein sei. (P. II, 532.)

5) Qualität und Schnelligkeit des Denkens.

Der Unterschied der Intelligenzen zeigt sich vorzüglich in der Qualität und Schnelligkeit des Denkens. Die Qualität besteht in dem Grade der Klarheit des Verständnisses und demnach in der Deutlichkeit des gesammten Denkens. Wie in Zimmern der Grad der Helle verschieden ist, so in den Köpfen. Diese Qualität

des ganzen Denkens spürt man, sobald man nur einige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Da sieht man, ehe man noch weiß, was er Alles gedacht hat, sogleich wie er denkt, nämlich welches die formelle Beschaffenheit, die Textur seines Denkens sei, die sich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und Stil ist. Die schlechten Köpfe sind es nicht blos dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urtheilen; sondern zunächst durch die Undeutlichkeit ihres gesammten Denkens, als welches dem Sehen durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die Gegenstände in einander laufen, zu vergleichen ist. Statt deutlicher Begriffe begnügen sie sich mit unbestimmten sehr abstracten Worten. (W. II, 158 fg.)

Ferner zeigt der Unterschied der Intelligenzen sich in der Schnelligkeit des Denkens. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältniß zu stehen. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie; dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehen auf festem Boden, Schritt vor Schritt. (W. II, 157.)

6) Die Anfachung, deren das Denken bedarf.

Man kann sich zwar willkürlich appliciren auf Lesen und Lernen; auf das Denken hingegen eigentlich nicht. Dieses nämlich muß, wie das Feuer durch einen Luftzug, angefacht und unterhalten werden durch irgend ein Interesse am Gegenstande desselben; welches entweder ein rein objectives, oder aber blos ein subjectives sein mag. Das letztere ist allein bei unsern persönlichen Angelegenheiten vorhanden; das erstere hingegen nur für die von Natur denkenden Köpfe, denen das Denken so natürlich ist, wie das Athmen, welche aber sehr selten sind. (P. II, 526.)

7) Die Rolle des Gehirns beim Denken, s. Gehirn.

8) Verhältniß des Denkens zum Sein. (Siehe unter Anschauung: Verhältniß der Anschauung zum Ding an sich oder zum Realen.)

Denker.

1) Eintheilung der Denker.

Man kann die Denker eintheilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für Andere denken; diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Wortes; sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern. (P. I, 165; II, 534.)

2) Gegensatz zwischen Denkern und Gelehrten.

Die Gelehrten sind die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben. (P. II, 527.) Die Gelehrten gleichen denen, welche aus vielen

Reisebeschreibungen sich genaue Kunde von einem Lande erworben haben, die Denker hingegen solchen, die selbst in jenem Lande gewesen sind. (P. II, 530.)

Denkformen.

1) Begriff und Eintheilung der Denkformen.

Da das Denken durchweg im Urtheilen besteht, so bestehen die unveränderlichen, ursprünglichen Formen des Denkens in den wesentlichen Formen des Urtheils, und zwar in folgenden:

a) Qualität: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe; zwei Formen. Sie hängt der Copula an.

b) Quantität: der Subjectbegriff wird ganz oder zum Theil genommen: Allheit oder Vielheit; also zwei Formen. Sie hängt dem Subject an.

c) Modalität: hat drei Formen. Sie bestimmt die Qualität als nothwendig, wirklich oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Copula an.

d) Relation. Sie tritt blos ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird und kann nur darin bestehen, daß sie entweder die Abhängigkeit eines Urtheils von einem andern angiebt, mithin sie verbindet im hypothetischem Satz; oder aber angiebt, daß Urtheile einander ausschließen, mithin sie trennt im disjunctivem Satz. Sie hängt der Copula an, welche hier die fertigen Urtheile trennt oder verbindet.

Die drei erstgenannten Denkformen entspringen aus den Denkgesetzen vom Widerspruch und von der Identität; die vierte aber entsteht aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeschlossenen Dritten. (W. I, 567 fg.)

2) Verhältniß der Denkformen zu den Redetheilen, s. Grammatik.

Denkgesetze.

1) Die Denkgesetze als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens.

Die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens sind der Grund von Urtheilen, die man Denkgesetze genannt hat. Solcher Urtheile giebt es vier, die man durch Induction gefunden hat. Sie sind folgende: 1) Ein Subject ist gleich der Summe seiner Prädicate, oder $a = a$. 2) Einem Subject kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder $a = -a = o$. 3) Von jeden zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten muß jedem Subject eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm als seinen zureichenden Grund.

Daß diese Urtheile der Ausdruck der Bedingungen alles Denkens sind, erkennen wir an der Unmöglichkeit, diesen Gesetzen zuwider zu denken. (G. 108 fg.)

2) Vereinfachung der Lehre von den Denkgesetzen.

Man könnte die Lehre von den Denkgesetzen dadurch vereinfachen,

daß man deren nur zwei aufstellte, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Ersteres so: „jedem Subject ist jegliches Prädicat entweder beizulegen, oder abzusprechen." Hier liegt im Entweder Oder schon, daß nicht Beides zugleich geschehen darf, folglich eben Das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruchs besagen; diese würden also als Corollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären (s. Begriffssphären unter Begriff) entweder als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber Beides zugleich. — Das zweite Denkgesetz, der Satz vom Grunde, würde besagen, daß obiges Beilegen oder Absprechen durch etwas vom Urtheil selbst Verschiedenes bestimmt sein muß, welches eine Anschauung, oder aber blos ein anderes Urtheil sein kann. Dieses Andere und Verschiedene heißt alsdann der Grund des Urtheils. (W. II, 113 fg.)

3) Unterschied zwischen den Denkgesetzen und empirisch erkannten Naturgesetzen.

Die unerschütterliche Gewißheit, mit der wir a priori in allen Fällen von der Erfahrung erwarten, daß sie den Denkgesetzen gemäß ausfallen werde, unterscheidet sich von der Gewißheit der empirisch erkannten Naturgesetze dadurch, daß es uns sogar unmöglich ist, zu denken, daß jene irgendwo in der Erfahrung eine Ausnahme erleiden, während wir uns z. B. sehr wohl denken können, daß das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken. (G. 90.)

Denkmale.

1) Werth der historischen Denkmale.

Was die Vernunft dem Individuum ist, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte, nämlich die Bedingung eines besonnenen und zusammenhängenden, nicht auf die bloße Gegenwart beschränkten Bewußtseins. (S. Geschichte.) Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derselben, die Sprache ist, das ist für die Vernunft des ganzen Geschlechts, für die Geschichte, die Schrift. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewußtsein des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird. Hierauf beruht der Werth der geschriebenen, so wie auch der noch älteren steinernen Denkmale. Der Zweck der großen, mit ungeheurem Aufwand errichteten steinernen Denkmale, der Pyramiden, Monolithen, Felsengräber, Obelisken u. s. w., kann kein ephemerer gewesen sein. Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewußtsein der Menschheit zur Einheit herzustellen. Und nicht blos den Bauten der Hindu, Aegypter, Griechen und Römer, sondern auch denen der späteren Zeit sieht man den Drang an, zur Nachkommenschaft zu reden. Daher ist es schändlich, wenn man sie zerstört, oder sie verunstaltet, um sie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu lassen. Die geschriebenen

Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die steinernen; sie leisten viel mehr. (W. II, 508 fg.)

2) Bemerkungen über die den großen Männern errichteten Denkmale.

Ueber das Verdienst großer Männer vermögen die meisten Menschen nicht aus eigenen Mitteln, sondern blos auf fremde Auctorität zu urtheilen. Und dies ist noch für ein Glück zu erachten, da, indem Jeder noch so viel eigenes Urtheil hat, um die Superiorität des zunächst über ihm Stehenden anzuerkennen, jene Hierarchie der Urtheile zu Stande kommt, auf der die Möglichkeit des festen und weitreichenden Ruhmes beruht. Für die unterste Classe, der die Verdienste eines großen Geistes ganz unzugänglich sind, ist am Ende blos das Monument, als welches in ihr, durch einen sinnlichen Eindruck, eine dumpfe Ahndung davon erregt. (P. II, 494.)

Es ist geschmacklos — wie in unserer Zeit geschieht — auf den Monumenten, welche man großen Männern errichtet, diese im modernen Costüm darzustellen. Denn das Monument wird der idealen Person errichtet, nicht der realen, dem Heros als solchem, nicht dem mit Fehlern und Schwächen behafteten Individuum. Als idealer Mensch nun aber stehe er da in Menschengestalt, blos nach Weise der Alten bekleidet. So allein ist es auch der Sculptur gemäß. (P. II, 483.)

Eine augenfällige Abgeschmacktheit ist es ferner, die Statue auf ein zehn bis zwanzig Fuß hohes Postament zu stellen, wo man sie, zumal sie in der Regel von Bronce, also schwärzlich ist, nicht deutlich sehen kann; denn aus der Ferne gesehen wird sie nicht deutlich, tritt man aber näher, so steigt sie so hoch auf, daß sie den hellen Himmel zum Hintergrund hat, der das Auge blendet. Die Deutschen stehen in diesem Punkte hinter den Italienern an gutem Geschmack zurück. (P. II, 483.)

Desperation, s. Verzweiflung.

Despotismus.

Despotismus und Anarchie sind zwei polarisch sich entgegengesetzte Uebel, zwischen denen die menschliche Gesellschaft hin und her schwebt. So weit sie von dem einen sich entfernt, nähert sie sich dem andern. Beide Uebel sind keineswegs gleich schlimm und gefährlich, sondern das erstere, dessen Schläge blos in der Möglichkeit vorhanden sind und nicht Jeden treffen, ist ungleich weniger zu fürchten, als das letztere, dessen Schläge wirkliche sind und Jeden täglich treffen. — Jede Verfassung soll sich viel mehr der Despotie, als der Anarchie nähern; ja, sie muß eine kleine Möglichkeit des Despotismus enthalten. (H. 381.)

Determinismus.

1) Unerschütterlichkeit des Determinismus.

Der Determinismus, d. h. die Annahme, daß jedes Wesen ohne Ausnahme mit strenger Nothwendigkeit wirkt, daß folglich auch die Thaten der Menschen mit Nothwendigkeit aus ihrem Charakter

und den auf denselben wirkenden Motiven hervorgehen, ist unerschütterlich. An ihm zu rütteln hat man sich lange genug vergeblich bemüht. (W. II, 365.)

2) Rettung aus den Consequenzen des Determinismus.

In Folge des Determinismus wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzusehen wäre, zu wessen Belustigung. Hat das Stück einen Plan, so ist ein Fatum, hat es keinen, so ist die blinde Nothwendigkeit der Director. Aus dieser Absurdität giebt es keine andere Rettung, als die Erkenntniß, daß das Sein und Wesen aller Dinge die Erscheinung eines wirklich freien Willens ist, der sich eben darin selbst erkennt; denn ihr Thun und Wirken ist vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schicksal, oder dem Zufall zu bergen, muß sie aus der Action in die Existenz versetzt werden. Die Nothwendigkeit ist in das Wirken und Thun (Operari), die Freiheit in das Sein und Wesen (Esse) zu verlegen. (W. II, 365 fg.)

Deus, s. Gott.

Δευτερος πλους, s. unter Wille: Verneinung des Willens.

Deutlichkeit, s. Begriffskategorien unter Begriff.

Deutsch.

1) Charakterzüge der deutschen Nation.

Die Deutschen sind frei von Nationalstolz und legen hiedurch einen Beweis der ihnen nachgerühmten Ehrlichkeit ab; vom Gegentheil aber Die unter ihnen, welche einen solchen vorgeben und lächerlicher Weise affectiren, wie die Demokraten. (P. I, 381.)

Ein eigenthümlicher Fehler der Deutschen ist, daß sie, was vor ihren Füßen liegt, in den Wolken suchen. Ein ausgezeichnetes Beispiel hievon liefert die abstracte Behandlung des Naturrechts von den Philosophieprofessoren. Bei gewissen Worten, wie Recht, Freiheit, das Gute, das Sein, die Idee, wird dem Deutschen ganz schwindlich. Statt die Realität ins Auge zu fassen, ergeht er sich in nichtssagenden, hochtrabenden Phrasen. (P. II, 256. G. 113.)

Der wahre Nationalcharakter der Deutschen ist Schwerfälligkeit. Sie leuchtet hervor aus ihrem Gange, ihrem Thun und Treiben, ihrem Reden, Erzählen, Verstehen und Denken, ganz besonders aber aus ihrem Stil im Schreiben. (P. II, 578.) Die Deutschen zeichnen sich durch Nachlässigkeit des Stils, wie des Anzuges, vor andern Nationen aus, und beiderlei Schlumperei entspringt aus derselben im Nationalcharakter liegenden Quelle. (P. II, 576.)

Die Deutschen sind sehr tolerant. Sie bewundern und ahmen leicht jede neue Narrheit (namentlich in Stil und Schreibart) nach, statt sie zu tadeln. Daher greift in Deutschland jede so schnell um sich. (P. I, 487.)

Den Deutschen sind, in allen Dingen, Ordnung, Regel und Gesetz

verhaßt; er liebt sich die individuelle Willkür und das eigene Caprice. In geselligen Vereinen, Clubs und dergleichen kann man sehen, wie gern, selbst ohne allen Vortheil ihrer Bequemlichkeit, Viele die zweckmäßigsten Gesetze der Gesellschaft muthwillig brechen. Aus dieser besagten Eigenthümlichkeit der Deutschen entspringt bei ihnen die gegenwärtig so allgemein gewordene Manie der Sprachverhunzung. (P. II, 568 fg.)

Keine Nation ist so wenig, wie die Deutschen, geneigt, selbst zu urtheilen und danach zu verurtheilen, wozu das Leben und die Litteratur stündlich Anlaß bietet. Sie sind ohne Galle, wie die Tauben; aber wer ohne Galle ist, ist ohne Verstand und ohne die aus diesem hervorgehende Schärfe zum Tadeln tadelhafter Dinge, welche vom Nachahmen derselben abhält. (P. II, 584.)

Die Urtheilslosigkeit der Deutschen zeigte sich besonders in ihrem Verhalten zur Göthe'schen Farbenlehre und zur Hegel'schen Philosophie. Ihr Urtheil über Göthe's Farbenlehre entspricht den Erwartungen, die man sich zu machen hat von einer Nation, die einen geist- und verdienstlosen, Unsinn schmierenden und hohlen Philosophaster, wie Hegel, 30 Jahre lang als den größten aller Denker und Weisen präconisiren konnte. (P. I, 105; II, 210.)

Von den Deutschen sagt Thomas Hood (up the Rhine), für eine musikalische Nation seien sie die lärmendste, die ihm je vorgekommen. Daß sie dies sind, liegt aber nicht daran, daß sie mehr, als Andere, zum Lärmen geneigt wären, sondern an der aus Stumpfheit entspringenden Unempfindlichkeit Derer, die den Lärm anzuhören haben, als welche dadurch in keinem Denken oder Lesen gestört werden, weil sie eben nicht denken. Die allgemeine Toleranz gegen unnöthigen Lärm, z. B. gegen das Thürenwerfen, ist geradezu ein Zeichen der allgemeinen Stumpfheit und Gedankenleere der Köpfe. In Deutschland ist es, als ob es ordentlich darauf angelegt wäre, daß vor Lärm Niemand zur Besinnung komme. (P. II, 681.)

2) Die deutsche Sprache.

Der einzige wirkliche Vorzug, den die deutsche vor den übrigen europäischen Nationen hat, ist die Sprache. Die deutsche Sprache nämlich ist die einzige, in der man beinahe so gut schreiben kann, wie im Griechischen und Lateinischen, welches den andern europäischen Hauptsprachen, als welche bloße patois sind, nachrühmen zu wollen lächerlich sein würde. Daher eben hat, mit diesen verglichen, das Deutsche etwas so ungemein Edles und Erhabenes. (P. II, 572.) Der pedantische Purismus jedoch, die Deutschthümelei und Deutschmichelei, die alle Fremdwörter, namentlich die termini technici der Wissenschaften, verdeutschen will, ist zu verwerfen. (W. II, 134—136. P. II, 602.)

Lichtenberg hat über hundert deutsche Ausdrücke für Betrunkensein aufgezählt; kein Wunder, da die Deutschen von jeher als Säufer berühmt waren. Aber merkwürdig ist, daß in der Sprache der für die ehrlichste von allen geltenden deutschen Nation vielleicht mehr, als

in irgend einer andern, Ausdrücke für Betrügen sind; und zwar haben sie meistens einen triumphirenden Anstrich, vielleicht weil man die Sache für sehr schwer hielt; z. B. Hintergehen, Anführen, Beschuppen, Beschummeln u. s. w. (H. 386 fg.)

3) Die deutsche Philosophie und Wissenschaft.

Die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie begründet in mancher Hinsicht einen Fundamentalunterschied zwischen deutscher und anderer europäischer Bildung. (N. 109.)

In der Naturwissenschaft stehen die Deutschen in Folge des verderblichen Einflusses der Schelling'schen, a priori construirenden Naturphilosophie zurück hinter den Franzosen, die, mit ihrer redlichen Empirie, bestrebt sind, nur von der Natur zu lernen und ihren Gang zu erforschen, nicht aber ihr Gesetze vorzuschreiben. (P. II, 62 fg.)

4) Der deutsche Gelehrte.

Der deutsche Gelehrte ist zu arm, um redlich und ehrenhaft sein zu können. Daher ist drehen, winden, sich accomodiren und seine Ueberzeugung verleugnen, lehren und schreiben, was er nicht glaubt, kriechen, schmeicheln, Partei machen und Kamaradschaft schließen u. s. w., kurz Alles eher, als die Wahrheit sein Gang und seine Methode. Er wird dadurch meistens ein rücksichtsvoller Lump. (P. II, 518.)

5) Die deutsche Verfassung.

Dem deutschen Volke ist sein Getheiltsein in viele Stämme, die unter eben so vielen, wirklich regierenden Fürsten stehen, mit einem Kaiser über Alle, der den Frieden im Innern wahrt und des Reiches Einheit nach außen vertritt, natürlich; weil aus seinem Charakter und seinen Verhältnissen hervorgegangen. Deshalb ist die deutsche Kaiserwürde, und zwar möglichst effectiv, wiederherzustellen. Denn an ihr hängt die deutsche Einheit und wird ohne sie stets blos nominell oder prekär sein. (P. II, 273.)

Dialektik.

1) Definition der Dialektik.

Dialektik ist die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gesprächs. Ein Gespräch dieser Art geht aber nothwendig, mehr oder weniger, in die Controverse über; daher Dialektik auch erklärt werden kann als Disputirkunst. Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen. (W. II, 112. H. 4.)

Die Theorie der Dialektik, also die Technik des Disputirens, liefert die Eristik. (Vergl. Eristik.)

2) Zusammengehörigkeit der Dialektik mit Logik und Rhetorik.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Andern und

Rhetorik des Redens zu Vielen; also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus. (W. II, 112.)

Dialog.

1) Warum tiefe Wahrheiten nicht auf dem Wege des Dialogs zu Tage gefördert werden.

Zur eigenen ernstlichen Meditation verhält sich das Gespräch mit einem Andern, wie eine Maschine zu einem lebendigen Organismus. Denn nur bei ersterer ist Alles wie aus Einem Stück geschnitten; daher es volle Klarheit, Deutlichkeit und wahren Zusammenhang, ja Einheit erlangen kann. Beim andern hingegen werden heterogene Stücke, sehr verschiedenen Ursprungs, an einander gefügt und wird eine gewisse Einheit der Bewegung erzwungen, die oft unerwartet stockt. Nur sich selbst nämlich versteht man ganz; andere nur halb. Denn man kann es höchstens zur Gemeinschaft der Begriffe bringen, nicht aber zu der der diesen zum Grunde liegenden, anschaulichen Auffassung. Daher werden tiefe, philosophische Wahrheiten wohl nie auf dem Wege des gemeinschaftlichen Denkens, im Dialog, zu Tage gefördert werden. (P. II, 7.)

2) Wozu der Dialog dienlich ist.

Das gemeinschaftliche Denken, im Dialog, ist sehr dienlich zur Vorübung, zum Aufjagen der Probleme, zur Ventilation derselben, und nachher zur Prüfung, Controle und Kritik der aufgestellten Lösung. In diesem Sinne sind auch Plato's Gespräche abgefaßt. (P. II, 7.)

3) Der geschriebene Dialog als Form der Mittheilung.

Als Form der Mittheilung philosophischer Gedanken ist der geschriebene Dialog nur da zweckmäßig, wo der Gegenstand zwei, oder mehrere, ganz verschiedene, wohl gar entgegengesetzte Ansichten zuläßt, über welche entweder das Urtheil dem Leser anheim gestellt bleiben soll, oder welche zusammengenommen sich zum vollständigen und richtigen Verständniß der Sache ergänzen. Zum erstern Fall gehört auch die Widerlegung erhobener Einwürfe. Die in solcher Absicht gewählte dialogische Form muß aber alsdann dadurch, daß die Verschiedenheit der Ansichten von Grund aus hervorgehoben und herausgearbeitet ist, ächt dramatisch werden; es müssen wirklich Zwei sprechen. Ohne dergleichen Absicht ist sie eine müßige Spielerei, wie meistens. (P. II, 8.)

Dianoiologie.

1) Gegenstand der Dianoiologie.

Die Dianoiologie oder Verstandeslehre, ein Theil der Erkenntnißlehre, hat zum Gegenstand ihrer Betrachtung die primären, d. i. die anschaulichen Vorstellungen. (P. II, 19.) (Vergl. Anschauung und Verstand.)

2) Zur Geschichte der Dianoiologie.

Die Dianoiologie, welche, als Resultat der Forschungen des Cartesius,

bis vor Kant gegolten hat, findet man en resumé und mit naiver Deutlichkeit dargelegt in Muratori della fantasia, Cap. 1—4 und 13. Das Ganze ist ein Nest von Irrthümern. Jene ganze Dianoiologie und Psychologie ist auf den falschen Cartesianischen Dualismus gebaut. (P. I, 84.)

Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianoiologie verwandelt. (P. I, 89.)

Dichten, Dichter und Dichtkunst, s. Poesie.

Dilettanten.

1) Worauf die Geringschätzung der Dilettanten beruht.

Dilettanten — so werden Die, welche eine Wissenschaft oder Kunst aus Liebe zu ihr und Freude an ihr treiben, mit Geringschätzung genannt von Denen, die sich des Gewinnes halber darauf gelegt haben; weil sie nur das Geld delectirt, das damit zu verdienen ist. Diese Geringschätzung beruht auf ihrer niederträchtigen Ueberzeugung, daß Keiner eine Sache ernstlich angreifen werde, wenn ihn nicht Noth, Hunger, oder sonst welche Gier dazu anspornt. Das Publicum ist desselben Geistes und daher derselben Meinung; hieraus entspringt sein durchgängiger Respect vor den „Leuten von Fach" und sein Mißtrauen gegen Dilettanten. (P. II, 515 fg.)

2) Vorzug der Dilettanten vor den Leuten von Fach.

In Wahrheit ist dem Dilettanten die Sache Zweck, dem Manne vom Fach als solchem blos Mittel; nur Der aber wird eine Sache mit ganzem Ernste treiben, dem unmittelbar an ihr gelegen ist und der sich aus Liebe zu ihr damit beschäftigt, sie con amore treibt. Von Solchen, und nicht von den Lohndienern, ist stets das Größte ausgegangen. (P. II, 516.)

Ding an sich.

1) Die Annahme des Dinges an sich.

Die Annahme eines Dinges an sich hinter den Erscheinungen, eines realen Kerns unter so vielen Hüllen, ist keineswegs unwahr; da vielmehr die Ableugnung desselben absurd wäre. (P. I, 96.)

2) Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung.

Ding an sich bedeutet das unabhängig von unserer Wahrnehmung Vorhandene, also das eigentlich Seiende. (P. II, 97.) Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts; alle Vorstellung, alles Object ist Erscheinung. Das Ding an sich ist durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden; es ist Das, wovon alle Vorstellung, alles Object die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectität ist. Es ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen. (W. I, 37. 41. 131. 517; II, 8. 216.) Das Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen und Gesetzen derselben, in welche es eben erst eingeht, indem es erscheint, die daher nur seine Objectität betreffen,

ihm selbst fremd sind. (W. I, 118. 134. 144. 152; II, 568. P. I, 93.) Das Ding an sich ist die natura naturans, die Erscheinung die natura naturata. (P. II, 98.) Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung läßt sich auch ausdrücken als der zwischen dem innerlichen, subjectiven und dem äußerlichen, objectiven Wesen eines Dinges. (P. II, 100, Anmerkung.) Das An- und Fürsichsein jedes Dinges muß nothwendig ein subjectives sein; in der Vorstellung eines Andern hingegen steht es eben so nothwendig als ein objectives da; ein Unterschied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. (W. II, 217.)

3) Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an sich zu gelangen ist.

Da der Satz vom Grunde keine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt hat, sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende, so kann das innere Wesen der Welt, das Ding an sich, nimmer an seinem Leitfaden gefunden werden. (W. I, 38 fg.)

Ueberhaupt ist das Ding an sich auf dem Wege der rein objectiven Erkenntniß nimmermehr zu erreichen, da diese immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subject wurzelt und nie etwas von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man die unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom innern Wesen seiner eigenen leiblichen Erscheinung hat, auf die übrigen, lediglich in der objectiven Anschauung gegebenen Erscheinungen analogisch überträgt und so die Selbsterkenntniß als Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst, benutzt. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem von der rein objectiven Erkenntniß ganz verschiedenen Wege, indem man das Selbstbewußtsein zum Ausleger des Bewußtseins anderer Dinge macht. Dies ist der allein rechte Weg, die enge Pforte zur Wahrheit. (P. I, 100 fg. W. II, 14. 218 fg. I, 118 fg. G. 83. P. I, 84. N. 91. W. I, 517.)

4) In welchem Sinne der **Wille** als das Ding an sich zu betrachten ist.

Das Ding an sich, welches als solches nimmermehr Object ist, eben weil alles Object schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objectiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Object borgen, von etwas irgendwie objectiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen; aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere sein, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete. Diese aber ist des Menschen Wille. Die Bezeichnung des Dinges an sich als Wille ist zwar nur eine denominatio a potiori, eine Benennung des Genus nach der vorzüglichsten Species, wodurch der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte; aber diese Ausdehnung ist wegen der

Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem **Willen** eine berechtigte. (W. I, 131 ff.)

Die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Acte des eigenen Willens erkennen, ist eine bei Weitem unmittelbarere, als jede andere; sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subject beleuchtet wird; daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist. Denn bei jedem Hervortreten eines Willensactes aus der dunkeln Tiefe unseres Innern in das erkennende Bewußtsein geschieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist zwar der Willensact nur die nächste und deutlichste **Erscheinung** des Dinges an sich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne also ist das innere Wesen eines jeden Dinges als **Wille** aufzufassen und der Wille das Ding an sich zu nennen. Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich wird hiedurch dahin modificirt, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen es für uns vertritt, und wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt und nur noch in sofern Erscheinung bleibt, als mein Intellect, der allein das der Erkenntniß Fähige ist, von mir als dem Wollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnißform der **Zeit**, selbst bei der innern Perception, nicht ablegt. (W. II, 221.)

5) **Warum unsere Erkenntniß des Dinges an sich keine erschöpfende, adäquate ist.**

Die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Wesen haben, ist zwar der einzige Weg, zur Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge zu gelangen; aber diese Erkenntniß ist keine **erschöpfende, adäquate**. Denn, obgleich die Selbsterkenntniß eine **unmittelbarere** ist, als die der Außendinge, so ist sie doch keine **ganz unmittelbare**, da auch sie noch an die Form der **Vorstellung** gebundene Wahrnehmung ist und als solche in Subject und Object, in ein Erkennendes und Erkanntes zerfällt. Also auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Sein an sich ihres Objects und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subject. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des **Raumes** und der **Causalität**. Hingegen bleibt noch die Form der **Zeit**, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. (W. II, 220. 563 fg.)

Wenn es auch mittelst der Verknüpfung der nach außen gerichteten,

objectiven Erkenntniß mit den Datis des Selbstbewußtseins möglich wird, zu einem gewissen Verständniß der Welt und des Wesens an sich der Dinge zu gelangen; so wird dieses doch nur ein sehr limitirtes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine parabolische Uebersetzung in die Formen der Erkenntniß, also ein quadam prodire tenus sein, welches stets noch viele Probleme ungelöst übrig lassen muß. (W. II, 327.)

Die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit kommt nur Dem zu, was der Erkenntniß als solcher eigen ist, also der apriorischen Form der Erkenntniß, nicht aber Dem, was, an sich nicht Vorstellung, nicht Object, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d. h. Vorstellung, Object geworden ist. Jeder Inhalt, den die Formen bekommen, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Object der Erkenntniß ist, sondern erst indem es in jene Form einging, erkennbar geworden ist. (W. I, 144.)

Die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. Hieraus ist zu schließen, daß jenseits der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit fremd sein muß, auch keine Erkenntniß vorhanden sein kann. Ein „Erkennen der Dinge an sich“ im strengsten Sinne des Worts, wäre demnach schon darum unmöglich, weil, wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß schon grundwesentlich blos auf Erscheinungen geht. (W. II, 311.)

Die objective Ansicht des Intellects (s. Intellect), welche eine Genesis desselben enthält, macht begreiflich, daß er, ausschließlich zu praktischen Zwecken bestimmt, das bloße Medium der Motive ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt, und daß, wenn wir aus dem Complex und der Gesetzmäßigkeit der hierbei sich uns objectiv darstellenden Erscheinungen das Wesen der Dinge an sich selbst zu construiren unternehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Unser Intellect, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen; er ist demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können, sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. (W. II, 324 fg.)

6) Das Ding an sich in der Geschichte der Philosophie. Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge war im Grunde zu allen Zeiten da, wurde nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtsein gebracht und daher ungenügend ausgesprochen, trat sogar oft in seltsamer Verkleidung auf. (W. II, 195.)

Dem Demokritos war das Ding an sich die geformte Materie; das Selbe war es im Grunde noch dem Locke; Kanten war es = x; Schopenhauern ist es Wille. (P. II, 97.) Eine auffallend deutliche und bestimmte Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, eigentlich sogar schon im Kant'schen Sinne, finden wir in einer Stelle des Porphyrius, welche Stobäus (Eclog. L. I, c. 43, Fragm. 3) uns aufbewahrt hat. (P. II, 98.)

Kanten zufolge ist das von unserm Vorstellen und dessen Apparat unabhängige Wesen der Dinge, welches er das Ding an sich nennt, also das eigentlich Reale, im Gegensatz des Idealen, ein von der sich uns anschaulich darstellenden Gestalt ganz und gar Verschiedenes, dem sogar, da es von Raum und Zeit unabhängig sein soll, eigentlich weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen ist; obwohl es allem Dem, was Ausdehnung und Dauer hat, die Kraft dazusein ertheilt. Auch Spinoza hat die Sache im Allgemeinen begriffen, wie zu ersehen aus Eth. P. II, prop. 16, mit dem 2ten Coroll., auch prop. 18, schol. — Das Locke'sche Ding an sich (Reale im Gegensatz des Idealen) ist im Grunde die Materie, zwar entblößt von allen den Eigenschaften, die er, als secundaire, d. h. durch unsre Sinnesorgane bedingte, beseitigt; aber doch ein an und für sich als ein Ausgedehntes u. s. w. Existirendes, dessen bloßer Reflex oder Abbild die Vorstellung in uns sei. Dieses vermeinte Reale Locke's, die Materie, geht jedoch nach Kant und Schopenhauer ganz und gar in das Ideale und damit in das Subject zurück; d. h. es existirt allein in der Vorstellung und für die Vorstellung. (P. I, 17 fg. 94. W. II, 23.) Die Franzosen sind, durch den frühern Einfluß Condillacs im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities Alles in der Welt zuletzt erklärbar sein müsse. (W. II, 14, 343.)

Die ganze Locke'sche objective Welt von Dingen an sich wurde durch Kant in eine Welt von bloßen Erscheinungen in unserm Erkenntnißapparate verwandelt. Dennoch ließ Kant noch immer das Ding an sich als etwas von unsern Vorstellungen Unabhängiges bestehen, das denselben als bloßen Erscheinungen zu Grunde läge. So sehr nun auch Kant hierin im Allgemeinen Recht hatte, so war doch die Art, wie er das Ding an sich einführte, fehlerhaft. Kanten leitete die sicher gefühlte Wahrheit, das hinter jeder Erscheinung ein an sich selbst Seiendes, von dem sie ihren Bestand erhält, also hinter der Vorstellung ein Vorgestelltes liege. Aber er unternahm, dieses aus der gegebenen Vorstellung selbst abzuleiten, unter Hinzuziehung ihrer uns

a priori bewußten Gesetze, welche jedoch, gerade weil sie a priori sind, nicht auf ein von der Erscheinung, oder Vorstellung, Unabhängiges und Verschiedenes leiten können; weshalb man zu diesem einen ganz andern Weg einzuschlagen hat. Die Inconsequenzen, in welche Kant, durch den fehlerhaften Gang, den er in dieser Hinsicht genommen, sich verwickelt hatte, wurden ihm dargethan von G. E. Schultze zuerst im „Aenesidemus“ (besonders S. 374—381) und später in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie“ (Bd. 2, S. 205 ff.); wogegen Reinhold Kant's Vertheidigung, jedoch ohne sonderlichen Erfolg, geführt hat. (P. I, 96 fg. W. I, 200. 516 fg. 595 fg.)

Kant stellt durchgängig das Moralische in uns als in der engsten Verbindung mit dem wahren Wesen an sich der Dinge, ja, als unmittelbar dieses treffend dar. Ueberall wo bei ihm das geheimnißvolle Ding an sich irgend deutlicher hervortritt, giebt es sich zu erkennen als das Moralische in uns, als Wille. (E. 133. P. I, 145.) Bei der Idee der Freiheit (in der Auflösung der dritten Antinomie) wird Kant vom Ding an sich ausführlicher zu reden genöthigt. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die Schopenhauersche hinleitet, oder wo diese als aus ihrem Stamm hervorgeht. Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen. Schopenhauer hat blos seine Sache durchgeführt, indem er, was Kant von der menschlichen Erscheinung allein sagt, auf alle Erscheinung überträgt, nämlich daß das Wesen an sich derselben ein absolut Freies, d. h. ein Wille ist. (W. I, 595. P. I, 145.)

Schopenhauer hat das Ding an sich nicht erschlichen noch erschlossen nach Gesetzen, die es ausschließen, indem sie schon seiner Erscheinung angehören; vielmehr hat er es unmittelbar nachgewiesen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich Jedem als das Ansich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbart. (W. I, 597.) — Schopenhauer läßt ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori blos in Bezug auf diese gelten; aber er fügt hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nennt es mit ihm das Ding an sich. Dieses drückt nach Schopenhauer sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt aus, und zwar in dem Stoff, nicht in der bloßen Form der Erfahrung. (W. II, 204.)

Disputiren.

1) Nutzen des Disputirens.

Das Disputiren über einen theoretischen Gegenstand kann, ohne Zweifel, für beide darin implicirte Parteien sehr fruchtbringend werden, indem es die Gedanken, die sie haben, berichtigt, oder bestätigt, und auch neue erweckt. Es ist eine Reibung, oder Collision zweier Köpfe, die oft Funken schlägt, jedoch auch darin der Collision der Körper analog ist, daß der schwächere oft darunter zu leiden hat; während der

stärkere sich dabei wohl befindet und nur einen siegreichen Klang vernehmen läßt. (P. II, 25.)

2) Haupt-Erforderniß beim Disputiren.

Ein Haupt-Erforderniß beim Disputiren, wenn es fruchtbringend werden soll, ist, daß beide Disputanten wenigstens einigermaßen einander sowohl an Kenntnissen, als an Geist und Gewandtheit gewachsen seien. Fehlt es dem Einen an den Ersteren; so ist er nicht au niveau, und dadurch den Argumenten des Andern nicht zugänglich. Fehlt es ihm aber gar am Zweiten; so wird die dadurch in ihm bald rege werdende Erbitterung ihn allmälig zu allerlei Unredlichkeiten, Winkelzügen und Chikanen im Disputiren, und, wenn ihm diese nachgewiesen werden, zur Grobheit verleiten. Daraus folgt, daß man nur mit Ebenbürtigen disputiren soll, also nicht mit Unwissenden und nicht mit Menschen von beschränktem Verstande. (P. II, 25 fg.)

3) Technik des Disputirens.

Die formalen Regeln des Disputirens liefert die Eristik. (S. Eristik.)

Dogmatismus.

1) Gegensatz zwischen Dogmatismus und Kriticismus.

Es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen Dogmatismus oder dogmatischer Philosophie und Kriticismus oder Transscendentalphilosophie. Der Dogmatismus wendet die aus dem menschlichen Intellect (Gehirn) entspringenden apriorischen Wahrheiten, welche bloße Gesetze der Erscheinung sind und daher nur relative Gültigkeit haben, auf das Wesen an sich der Welt an und hält sie für ewige Wahrheiten (veritates aeternas.) Als Widersacher dieser ganzen Methode ist mit Kant die kritische Philosophie aufgetreten, welche gerade die, allem solchem dogmatischen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Ursprunge derselben nachforscht und ihn sodann findet im menschlichen Kopf, woselbst nämlich sie aus den diesem eigenthümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffassung einer objectiven Welt in sich trägt, erwachsen. Dadurch, daß die kritische Philosophie, um zu diesem Resultat zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisherige Dogmatismus sich gründete, hinausgehen mußte, um diese selbst zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, ist sie Transscendental-Philosophie geworden. Aus dieser ergiebt sich, daß die objective Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst angehört, sondern bloße Erscheinung desselben ist, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menschlichen Intellect (d. h. Gehirn) liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann. (W. I, 498 fg.)

2) Grundfehler des Dogmatismus.

Der Grundfehler des durch Kant zerstörten Dogmatismus war in allen seinen Formen dieser, daß er schlechthin von der Erkenntniß,

d. i. der **Welt als Vorstellung**, ausgieng, um aus deren Gesetzen das Seiende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorstellung, nebst ihren Gesetzen, als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nahm; während das ganze Dasein derselben von Grund aus relativ und ein bloßes Resultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Wesens an sich ist, — oder mit andern Worten, daß er eine **Ontologie** construirte, wo er blos zu einer **Dianoiologie** Stoff hatte. (W. II, 327.)

Der alte, von Kant umgestoßene Dogmatismus ist **transscendent**, indem er über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas Anderem zu erklären; er macht sie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt, während es doch allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen giebt. (P. I, 142.)

3) **Warum alle Philosophie zuerst Dogmatismus ist.**

Beim Philosophiren wird der Intellect angewendet auf etwas, wozu er gar nicht gemacht und berechnet ist, nämlich das Dasein überhaupt und an sich. Sein erster Versuch ist nun natürlich, die Gesetze der Erscheinung (die ihm eigenthümlich sind) anzuwenden auf das Dasein überhaupt, also das Dasein an sich zu construiren nach Gesetzen der bloßen Erscheinung, z. B. Anfang, Ende, Ursache, Zweck des Daseins überhaupt zu suchen. Daher ist jede Philosophie zuerst **Dogmatismus**. Nach dessen Mißlingen und dem Darthun dieses Mißlingens, welches der **Skepticismus** ist, tritt später der **Kriticismus** ein. (H. 297; P. II, 9.)

Dogmen.

1) **Einflußlosigkeit der Dogmen auf die Gesinnung.**

Weil die Tugend, d. h. die Güte der **Gesinnung**, nicht aus abstracter, begrifflicher Erkenntniß hervorgeht, so sind die abstracten Dogmen ohne Einfluß auf die eigentliche Tugend; die falschen Dogmen stören sie nicht, und die wahren befördern sie schwerlich. Zwar auf das **Handeln**, das äußere Thun, können die Dogmen als Motive starken Einfluß haben; aber damit ist die **Gesinnung** nicht geändert. Motive können überhaupt nur die Richtung des Willens, nie ihn selbst ändern. Wie die Dogmen daher auch als Motive den Willen lenken mögen, so ist dabei dennoch immer die wesentliche Beschaffenheit des Willens dieselbe geblieben. (W. I, 434 fg.)

2) **Eigentlicher Werth der Dogmen für die Moralität.**

Die Dogmen haben für die Moralität blos den Werth, daß der aus intuitiver Erkenntniß schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem nicht egoistischen Thun, dessen Wesen er nicht **begreift**, eine meistens nur fingirte Rechenschaft ablegt, bei welcher er sie gewöhnt hat sich zufrieden zu geben. (W. I, 435.)

Bei guten Thaten, deren Ausüber sich auf Dogmen beruft, muß man immer unterscheiden, ob diese Dogmen auch wirklich das Motiv

dazu sind, oder ob sie nichts weiter als die scheinbare Rechenschaft sind, durch die Jener seine eigene Vernunft zu befriedigen sucht, über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er gut ist, aber nicht gehörig zu erklären versteht. (W. I, 436.)

Don Quijote.

Don Quijote allegorisirt das Leben jedes Menschen, der nicht, wie die Anderen, blos sein persönliches Leben besorgen will, sondern einen objectiven, idealen Zweck verfolgt, welcher sich seines Denkens und Wollens bemächtigt hat; womit er sich dann in dieser Welt freilich sonderbar ausnimmt. (W. I, 284.)

Drama.

1) Das Drama verglichen mit der lyrischen und epischen Poesie.

Wie in der lyrischen Poesie das subjective Element vorherrscht, so ist dagegen im Drama das objective allein und ausschließlich vorhanden. Zwischen beiden hat die epische Poesie, in allen ihren Formen und Modificationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl sie in der Hauptsache objectiv ist; so enthält sie doch ein bald mehr bald minder hervortretendes subjectives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen, wie beim Drama. (W. II, 492.) Das Drama ist die objectivste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie. (W. I, 293.)

2) Zweck des Dramas.

Der Zweck des Dramas ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Dasein des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige oder die heitere Seite desselben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. (W. II, 492.)

3) Mittel zur Erreichung des Zwecks des Dramas.

In den mehr objectiven Dichtungsarten, besonders dem Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutsamer Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. (W. I, 296.)

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem blos die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann,

in der der Form angemessenen Frist, an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehen, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften, nebst dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. (W. II, 492 fg.)

4) Die beiden Extreme des Dramas.

Zwar sind die beiden Elemente des Dramas: die Charaktere einerseits und das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung andererseits, so fest mit einander verwachsen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen läßt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeußerung ihres Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehen. Doch kann in der Darstellung das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben sein; in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intriguenstück die beiden Extreme bilden. (W. II, 492.)

5) Drei Stufen des Dramas.

Das Drama, als die vollkommenste Abspiegelung des menschlichen Daseins, hat einen dreifachen Klimax seiner Auffassungsweise desselben und mithin seiner Absicht und Prätension. Auf der ersten und frequentesten Stufe bleibt es beim blos Interessanten: die Personen erlangen unsere Theilnahme, indem sie ihre eigenen, den unsrigen ähnlichen Zwecke verfolgen; die Handlung schreitet, mittelst der Intrigue, der Charaktere und des Zufalls, vorwärts; Witz und Scherz sind die Würze des Ganzen. — Auf der zweiten Stufe wird das Drama sentimental: Mitleid mit den Helden, und mittelbar mit uns selbst, wird erregt; die Handlung wird pathetisch; doch kehrt sie zur Ruhe und zur Befriedigung zurück, im Schluß. — Auf der höchsten und schwierigsten Stufe wird das Tragische beabsichtigt: das schwere Leiden, die Noth des Daseins, wird uns vorgeführt, und die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens ist hier das letzte Ergebniß. Wir werden tief erschüttert, und die Abwendung des Willens vom Leben wird in uns angeregt, entweder direct oder als mitklingender harmonischer Ton. (P. II, 472.)

6) Die Wahrheit im Drama.

Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll das Drama, wie auch den Roman und das Epos, vom wirklichen Leben unterscheiden, ebenso sehr, als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Charaktere; bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahe kommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspective, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei; denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens,

der Menschheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. (W. I, 297.)

Der dramatische Dichter soll (wie der epische) wissen, daß er das Schicksal ist, und daher unerbittlich sein, wie dieses; — imgleichen, daß er der Spiegel des Menschengeschlechts ist, und daher sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere auftreten lassen, wie auch viele Thoren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmüthigen. (W. II, 497.)

Auf der (in der Ethik dargelegten) Unveränderlichkeit des Charakters (S. Charakter) beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Constanz und strengen Consequenz einer Naturkraft durchgeführt sind, wie bei Shakespeare. (E. 51.)

7) Das Edle und Erhabene im Drama.

Da der Wille als das Allen Gemeinsame eben auch das Gemeine und jedes heftige Hervortreten desselben gemein ist, so erscheinen auch im Drama die Leidenschaften und Affecte leicht gemein. Das Edle, d. i. das Ungemeine, ja, das Erhabene, wird auch in das Drama allererst durch das Erkennen, im Gegensatz des Wollens, hineingebracht, indem dasselbe über allen jenen Bewegungen des Willens frei schwebt und sie sogar zum Stoffe seiner Betrachtung macht, wie Dies besonders Shakespeare durchgängig sehn läßt, zumal aber im Hamlet. Steigert nun gar die Erkenntniß sich zu dem Punkte, wo ihr die Nichtigkeit alles Wollens und Strebens aufgeht und in Folge davon der Wille sich selbst aufhebt; dann erst wird das Drama eigentlich tragisch, mithin wahrhaft erhaben und erreicht seinen höchsten Zweck. (P. II, 635.) (Vergl. auch Trauerspiel.)

8) Die drei Einheiten des Dramas.

Die den Neuern so oft vorgeworfene Vernachlässigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann sie so weit geht, daß sie die Einheit der Handlung aufhebt. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht so weit zu gehen, daß immerfort von derselben Sache geredet wird und, wie in den französischen Trauerspielen, der dramatische Verlauf einer geometrischen Linie ohne Breite gleicht. Das Shakespeare'sche Trauerspiel gleicht einer Linie, die auch Breite hat; es kommen in ihm nebensächliche Reden und Scenen vor, durch welche wir jedoch die handelnden Personen und ihre Umstände näher kennen lernen und dann auch das Ganze gründlicher verstehen. Die Handlung bleibt zwar die Hauptsache, jedoch nicht so ausschließlich, daß wir darüber vergäßen, daß, in letzter Instanz, es auf die Darstellung des menschlichen Wesens und Daseins überhaupt abgesehen ist. (W. II, 497. M. 358.)

Die Shakespeare'schen Dramen gehören auch darum, daß sie nicht in gerader Linie vorwärts schreiten, sondern sich seitwärts in die Breite

ausdehnen, nicht eigentlich in das Gebiet des Interessanten; denn die Dimension des Interessanten ist die Länge. Daher wirken Shakespeare's Dramen nicht merklich auf den großen Haufen. — Die Forderungen des Aristoteles in Betreff der drei Einheiten sind auf das Interessante abgesehen, nicht auf das Schöne. Ueberhaupt sind diese Forderungen dem Satze vom Grunde gemäß abgefaßt; während das Schöne doch von der Herrschaft dieses Satzes frei ist. — Die beste und treffendste Widerlegung der Einheiten des Aristoteles ist die von Manzoni in der Vorrede zu seinen Trauerspielen. (H. 48 fg.)

9) Eine besondere Schwierigkeit des Dramas.

Von dem Sprichwort: Aller Anfang ist schwer, gilt in der Dramaturgie das Umgekehrte: alles Ende ist schwer. Dies belegen die unzähligen Dramen mit verfehltem und unbefriedigendem Ende. Diese Schwierigkeit des Ausgangs beruht theils darauf, daß es überall leichter ist, die Sachen zu verwirren, als zu entwirren; theils aber auch darauf, daß wir an das Ende bestimmte Anforderungen stellen, daß es nämlich entweder ganz glücklich, oder ganz tragisch sein soll; während die menschlichen Dinge nicht leicht eine so entschiedene Wendung nehmen. Sodann soll es natürlich, richtig und ungezwungen herauskommen, dabei aber doch von Niemandem vorhergesehen sein. (P. II, 473.)

Draperie, s. Skulptur.

Dressur, s. Abrichtung.

Druck, s. Mechanik.

Duell, s. unter Ehre: eine Afterart der Ehre.

Dummheit.

1) Wesen der Dummheit.

Dummheit ist Mangel an Verstand, Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Causalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer merkt z. B. nicht, daß verschiedene Personen, scheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zusammenhange handeln; er läßt sich daher leicht mystificiren. Immer mangelt dem Dummen nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Causalität, d. i. Kraft des Verstandes. (W. I, 26 fg.)

2) Beliebtheit der Dummen.

Daß die Dummen so beliebt sind und in dem Rufe besonderer Herzensgüte stehen, hat folgenden Grund. Jeder wählt zu seinem Umgang am liebsten Einen, dem er an Verstande überlegen ist; denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich. Aus dem selben Grunde flieht und haßt Jeder Den, der ihm überlegen ist. Dies ist es, was die Dummen so allgemein beliebt macht. Diesen wahren Grund der Zuneigung gesteht sich jedoch Keiner ein, und daher wird, als plausibler

Vorwand für dieselbe, den Dummen eine besondere Herzensgüte angedichtet. (W. II, 256 fg.)

3) Zusammenhang der Dummheit mit der moralischen Schlechtigkeit.

Da man Dummheit so oft mit moralischer Schlechtigkeit beisammen findet, so entsteht der Anschein, daß beide eng zusammenhängen, beide aus Einer Wurzel entsprießen. Dem ist jedoch nicht so. Jener Anschein ist gänzlich aus dem sehr häufigen Vorkommen Beider zu erklären, in Folge dessen ihnen leicht begegnet, unter Einem Dache wohnen zu müssen. (P. II, 224.)

Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehen, und Balthazar Gracian geht daher zu weit, wenn er sagt: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spanische Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat. Jedoch mag es sein, daß manche Dumme, aus dem selben Grunde wie manche Bucklige, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurücksetzung und indem sie gelegentlich, was ihnen an Verstande abgeht, durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. (W. II, 255 fg.) Es ist nicht zu leugnen, daß Dummheit und Schlechtigkeit einander in die Hände spielen. Namentlich ist der Unverstand dem deutlichen Sichtbarwerden der Falschheit, Niederträchtigkeit und Bosheit günstig; während die Klugheit diese besser zu verhüllen versteht. Und wie oft verhindert andererseits die Perversität des Herzens den Menschen, Wahrheiten einzusehen, denen sein Verstand ganz wohl gewachsen wäre. (P. II, 224.)

4) Gegensatz zwischen Dummheit und Schlechtigkeit in Hinsicht auf die Zurechnung.

Ist Einer dumm, so entschuldigt man ihn damit, daß er nicht dafür kann; aber wollte man Den, der schlecht ist, eben damit entschuldigen, so würde man ausgelacht werden. Und doch ist das Eine, wie das Andere angeboren. Dies beweist, daß der Wille der eigentliche Mensch ist, der Intellect blos sein Werkzeug. (W. II, 259.)

5) Worauf die Schlauheit der Dummen beruht.

Der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit übersehen und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiösester Genauigkeit und besser, als wir; wird aber nicht den Menschen gewahr, der drei Schritte davon steht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. (W. II, 161.)

6) Auch Dummköpfe sprechen mitunter eine Wahrheit aus, die nicht geringzuschätzen ist.

Man schätze nicht einen neuen, vielleicht wahren Ausspruch oder Gedanken gering, weil man ihn aus dem Munde eines Dummkopfs vernimmt. Ein spanisches Sprichwort sagt: „In seinem Hause weiß der Narr besser Bescheid, als der Kluge in einem fremden." Auch findet ja bisweilen eine blinde Henne ein Körnchen, und es ist wahr: il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. (P. II, 67.)

Durchsichtigkeit, s. Pellucidität.

Dyskolos, s. Eukolos.

E.

Edel.

1) Der edle Charakter.

Ein edler Charakter wird nicht leicht über sein eigenes Schicksal klagen; vielmehr wird von ihm gelten was Hamlet dem Horatio nachrühmt:

> Denn du warst stets als hättest,
> Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden:
> Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
> Mit gleichem Dank du hingenommen u. s. w.

Und dies ist daraus zu verstehen, daß ein solcher, sein eigenes Wesen auch in Andern erkennend und daher an ihrem Schicksal Theil nehmend, rings um sich fast immer noch härtere Loose, als sein eigenes erblickt; weshalb er zu einer Klage über dieses nicht kommen kann. (P. II, 337. W. I, 244.)

Einen sehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist, als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine solche wäre ein unedler Zug und ließe böse Gesinnung fürchten); sondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. (W. I, 468.)

2) Warum es den edleren Naturen an Menschenkenntniß und Weltklugheit fehlt.

Daß Leute edlerer Art und höherer Begabung so oft, zumal in der Jugend, auffallenden Mangel an Menschenkenntniß und Weltklugheit verrathen, daher leicht betrogen oder sonst irre geführt werden, während die niedrigen Naturen sich viel schneller und besser in die Welt zu finden wissen, liegt daran, daß man, beim Mangel der Erfahrung,

a priori zu urtheilen hat, und daß überhaupt keine Erfahrung es dem a priori gleichthut. Dies a priori nämlich giebt Denen von gewöhnlichem Schlage das eigene Selbst an die Hand, den Edlen und Vorzüglichen aber nicht; denn eben als solche sind sie von den Andern weit verschieden. Indem sie daher deren Denken und Thun nach dem ihrigen berechnen, trifft die Rechnung nicht zu. (P. I, 480.)

Der Mensch edlerer Art glaubt in seiner Jugend, die wesentlichen und entscheidenden Verhältnisse und daraus entstehenden Verbindungen zwischen Menschen seien die ideellen, d. h. die auf Aehnlichkeit der Gesinnung, der Denkungsart, des Geschmacks, der Geisteskräfte u. s. w. beruhenden; allein er wird später inne, daß es die reellen sind, d. h. die, welche sich auf irgend ein materielles Interesse stützen. (P. I, 487.) An einem jungen Menschen ist es in intellectueller und auch in moralischer Hinsicht ein schlechtes Zeichen, wenn er im Thun und Treiben der Menschen sich recht früh zurechtzufinden weiß, sogleich darin zu Hause ist und, wie vorbereitet, in dasselbe eintritt; es kündigt Gemeinheit an. Hingegen deutet in solcher Beziehung ein befremdetes, stutziges, ungeschicktes und verkehrtes Benehmen auf eine Natur edlerer Art. (P. I, 514.)

Egoismus.

1) Das Wort Egoismus.

Das deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion seine Zwecke planmäßig zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Also ist für den allgemeinen Begriff das Wort Egoismus beizubehalten. (E. 196.)

2) Ursprung des Egoismus.

Die Vielheit von Individuen, in welcher der Wille sich erscheint, trifft nicht ihn selbst als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen; er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hierzu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjects, und dieses Träger der Welt ist, d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also blos mittelbar bewußt ist. Hieraus also, daß jedes Individuum sich allein für real hält und die andern gewissermaßen als bloße Phantome betrachtet, weil Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Andern aber nur mittelbar durch die

Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe, — entspringt der **Egoismus**. (W. I, 391 fg. E. 197. W. II, 687.)

3) Wesen und Umfang des Egoismus.

Der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein, ist die Haupttriebfeder im Menschen, wie im Thiere. Er nimmt unter den drei Grundtriebfedern der Handlungen: **Egoismus**, **Bosheit**, **Mitleid**, die erste Stelle ein. Er ist mit dem innersten Kern und Wesen des Menschen aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen in der Regel alle Handlungen aus dem Egoismus. Derselbe ist seiner Natur nach gränzenlos. Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht, wo möglich, noch neue Fähigkeiten zum Genuß in sich zu entwickeln. Alles was sich seinem Streben entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß; er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will, wo möglich, Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen. „Alles für mich, und nichts für die Andern“ ist sein Wahlspruch. Aus dem egoistischen Individuum, sei dasselbe auch nur ein Insect, oder ein Wurm, redet die Natur also: „Ich allein bin Alles in Allem; an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts.“ Diese Gesinnung, die die eigene Existenz und Wohlsein vor Allem Andern berücksichtigt, bereit, alles Andere dieser aufzuopfern, ist der **Egoismus**, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. (E. 196 fg. 210. W. I, 392; II, 687.)

4) Was im Egoismus sich offenbart.

Der Egoismus ist es, wodurch der **innere Widerstreit** des Welt-Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Dieser Widerstreit erreicht im Menschengeschlecht seinen Gipfel, wo der Egoismus den höchsten Grad erreicht und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen daher auf das entsetzlichste hervortritt. Dies sehen wir überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, sehen es bald von der schrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt; wir sehen es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. (W. I, 392 fg.)

5) Der aus dem Egoismus entspringende Grundirrthum und die Schuld dieses Irrthums.

In Folge des Egoismus ist unser Aller Grundirrthum dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind, daß wir Zeit und Raum nicht als bloße Formen des Intellects, sondern als Bestimmungen der Dinge an sich betrachtend, die metaphysische Identität aller Wesen nicht erkennen, das principium individuationis nicht durchschauen. (W. II, 688.)

Die Schuld dieses Irrthums fällt auf den Willen zurück; denn die Durchschauung des principii individuationis würde in Jedem vorhanden sein, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellect, sie meistens nicht aufkommen läßt. (W. II, 688.)

6) Unterschied zwischen Egoismus und Bosheit, s. Böse. Bosheit.

7) Unmittelbarer und mittelbarer Egoismus.

Egoistisch sind nicht blos die Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind, sondern auch diejenigen, von denen man irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser, oder einer andern Welt, für sich erwartet, kurz alle Handlungen, die, ihr Beweggrund sei, welcher er wolle, zuletzt das eigene Wohl des Handelnden zur eigentlichen Triebfeder haben. (E. 207.)

8) Unvereinbarkeit des Egoismus mit dem moralischen Werth der Handlungen.

Egoismus und moralischer Werth einer Handlung schließen einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv, so kann sie keinen moralischen Werth haben; soll eine Handlung moralischen Werth haben, so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv sein. (E. 206.)

9) Der theoretische Egoismus.

Der absolute Idealismus, der alle Erscheinungen außer dem eigenen Individuum für Phantome hält, ist der theoretische Egoismus und thut genau dasselbe, wie der praktische Egoismus in praktischer Hinsicht. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen; dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden; als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur. (W. I, 124.)

Ehe.

1) Ehe.

a) Hauptzweck der Ehe.

Was zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, daß sie die unvertilgbare Sehnsucht zu einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung fühlen, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objectivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dem gemäß liegt es im Wesen der wahren, naturgemäßen, aus Liebe, d. h. im Interesse der Gattung geschlossenen Ehe, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. (W. II, 637 fg.)

b) Gegensatz zwischen Ehen aus Liebe und Ehen aus Convenienz.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern; allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Sehr oft wird das durch leidenschaftliche Liebe zusammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogensten Beschaffenheit sein, und dies kommt an den Tag, wenn der leidenschaftliche Wahn verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus; denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. Umgekehrt verhält es sich mit den aus Convenienz geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten sind reale, und durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber zum Nachtheil der Kommenden gesorgt. Demgemäß kommt bei Abschließung einer Ehe meistens entweder das Individuum, oder das Interesse der Gattung zu kurz. Denn daß Convenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand giengen, ist der seltenste Glücksfall. Wird jedoch neben der Convenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt; so ist das gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. (W. II, 637 fg.)

c) Freundschaft und Mitleid als Förderungsmittel des ehelichen Glücks.

Obwohl glückliche Ehen selten sind, so kann es doch liebenden Gemüthern zum Troste gereichen, daß bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich die auf Uebereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche nach dem Erlöschen der eigentlichen Geschlechtsliebe hervortritt und meistens daraus entspringt, daß die einander ergänzenden physischen, moralischen und intellectuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen in Rücksicht auf das zu Erzeugende die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst als entgegengesetzte Temperamentseigenschaften und geistige Vorzüge sich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen. (W. II, 639.)

Caritas (Liebe im Sinne des Mitleids) und amor (Geschlechtsliebe), auf dieselbe Person und gegenseitig gerichtet, geben eine glückliche Ehe. (H. 405.)

d) Grund der Verabscheuung der Geschwisterehe.

In Folge der Erblichkeit des Charakters vom Vater und der Intelligenz von der Mutter (s. Vererbung) ist es der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, der in allen Descendenten eines Stammes lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellect beigegeben, dadurch stellt sich ihm in jedem derselben das Leben in anderm Lichte dar; er erhält in jedem eine neue

Grundansicht, und durch diese bekommt das Wollen selbst eine andere Richtung, was in ethischer Hinsicht, in Hinsicht auf die Entscheidung zwischen Bejahung und Verneinung des Willens, von Wichtigkeit ist. Die aus der Nothwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit einem Intellect wird so zur Basis einer Heilsordnung. Weil nun demselben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellects, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellect aber von der Mutter kommt, so dürfte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem, mit wenigen Ausnahmen, alle Völker die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern in der Regel gar nicht entsteht. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts Anderes hervorgehen, als stets nur der selbe Wille mit dem selben Intellect, wie beide schon vereint in den Eltern existiren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung. (W. II, 603 fg.)

2) Ehelosigkeit.

a) Ehelosigkeit vom christlichen und vom ethischen Standpunkt aus.

Die Ehe gilt im eigentlichen Christenthum blos als ein Compromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchste anzustreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen; in diesem Sinne erhält sie die Sanction der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Coelibat und die Virginität aufgestellt; durch diese allein erlangt man die Siegerkrone. (W. II, 706 fg.) Vom ethischen Standpunkt aus ist die Ehe als entschiedenster Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben zu verwerfen. (P. II, 660, Anmerk.)

b) Ehelosigkeit vom eudämonologischen Standpunkt aus.

Die Frage, ob es besser sei zu heirathen, oder nicht, läßt sich in sehr vielen Fällen darauf zurückführen, ob Liebessorgen besser sind, als Nahrungssorgen. (M. 357.)

Für Männer, von höherem, geistigem Berufe, für Dichter, Philosophen, überhaupt für Die, welche sich der Wissenschaft und Kunst widmen, ist Ehelosigkeit der Ehe vorzuziehen, weil das Joch der Ehe sie hindert, große Werke zu schaffen. (M. 357.)

3) Ehegesetze.

Die Europäischen Ehegesetze nehmen das Weib als Aequivalent des Mannes, gehen also von einer unrichtigen Voraussetzung aus. Je mehr die Rechte und Ehren, welche die Gesetze dem Weibe zuerkennen, das natürliche Verhältniß desselben übersteigen, desto mehr verringern sie die Zahl der wirklich dieser Vergünstigungen theilhaft werdenden. Denn

bei der widernatürlich vortheilhaften Stellung, welche die **Monogamie** und die ihr beigegebenen Ehegesetze dem Weibe ertheilen, tragen kluge und vorsichtige Männer sehr oft Bedenken, zu heirathen. Während daher bei den **polygamischen** Völkern jedes Weib Versorgung findet, ist bei den **monogamischen** die Zahl der verehelichten Frauen beschränkt und bleibt eine Unzahl stützeloser Weiber übrig. Für das weibliche Geschlecht als **Ganzes** betrachtet, ist demnach die Polygamie eine Wohlthat. (P. II, 658.)

Aus dem Naturrecht läßt sich die Monogamie nicht ableiten, sondern sie ist blos positiven Ursprungs. Aus dem Naturrecht folgt nämlich blos die Verbindlichkeit des Mannes, nur **ein** Weib zu haben, so lange diese im Stande ist, seinen Trieb zu befriedigen, und selbst einen gleichen Trieb hat. Bleibend ist blos die Verbindlichkeit der Sorge für das Weib, so lange sie lebt, und für die Kinder, bis sie erwachsen sind. Der Trieb und die Fähigkeit zur Geschlechtsbefriedigung dauert beim Manne mehr als doppelt so lange, als beim Weibe. Da ist nun aus dem Naturrecht keine Verbindlichkeit abzuleiten, daß der Mann seine noch gebliebene Zeugungskraft und Zeugungstrieb dem zu beiden jetzt unfähigen Weibe opfern sollte. Hat er sie gehabt von seinem 24. bis 40. Jahre, und sie ist nicht mehr tauglich, so thut er ihr kein Unrecht, wenn er ein zweites jüngeres Weib nimmt, sobald er dann im Stande ist, zwei Weiber zu unterhalten, so lange beide leben, und für alle Kinder zu sorgen. (H. 379.)

4) **Ehebruch.**

Die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der **Gattung**, überwiegt, sobald sie ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vortheil vor sich sieht, jedes andere noch so wichtige **individuelle** Interesse. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, nebst der Drohung des Todes, widerstanden haben. So finden wir denn, daß in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist, wie in diesem; sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten bei Seite gesetzt, und der **Ehebruch** rücksichtslos begangen, wenn die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höhern Berechtigung sich bewußt zu sein glaubten, als die Interessen der Individuen je verleihen können, eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich die selbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt. (W. II, 631 fg.)

(Ueber das Recht der Fürsten, eine Maitresse zu halten, siehe **Fürsten**.)

Ehre.

1) **Definition der Ehre.**

Eine Definition wie diese: die Ehre ist das äußere Gewissen, und das Gewissen die innere Ehre, könnte vielleicht Manchem gefallen, wäre

jedoch mehr eine glänzende, als eine deutliche und gründliche Erklärung. Deutlicher und gründlicher ist: die Ehre ist, objectiv, die Meinung Anderer von unserm Werth, und subjectiv, unsere Furcht vor dieser Meinung. (P. I, 383.)

2) Wurzel und Ursprung des Ehrgefühls.

Die Wurzel und der Ursprung des jedem nicht ganz verdorbenen Menschen innewohnenden Gefühls für Ehre und Schande liegt in dem Innewerden des Individuums, daß es nicht in der Isolirung, sondern nur in der Gemeinschaft etwas ist und vermag. Hieraus entsteht das Bestreben, für ein taugliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu gelten und dadurch der Vortheile der menschlichen Gemeinschaft theilhaft zu werden. Hiezu kommt es auf die günstige Meinung der Andern an, und hieraus entspringt demnach das eifrige Streben nach der günstigen Meinung Anderer und der hohe Werth, der darauf gelegt wird. (P. I, 383.)

3) Wirkungen der Ehre.

Nach ihrer subjectiven Seite, als Furcht vor der Meinung Anderer, hat die Ehre oft eine sehr heilsame, wenn auch keineswegs rein moralische Wirkung, — im Mann von Ehre. (P. I, 383.)

Nichts stärkt den Lebensmuth mehr, als die erlangte, oder erneuerte Gewißheit von der günstigen Meinung Anderer; weil sie den Schutz und die Hülfe der vereinten Kräfte Aller verspricht. (P. I, 383.)

4) Werth der Ehre.

Der Werth der Ehre ist nur ein mittelbarer. Denn die Meinung Anderer von uns kann nur insofern Werth für uns haben, als sie ihr Handeln gegen uns bestimmt oder gelegentlich bestimmen kann. Dies ist jedoch der Fall, so lange wir mit oder unter Menschen leben. Unmittelbarer Werth kommt der Ehre nicht zu. (P. I, 386.) Alle Ehre beruht zuletzt auf Nützlichkeitsrücksichten. (P. I, 388.)

5) Verlust der Ehre.

Auf der Wahrheit, daß der Charakter unveränderlich ist (s. Charakter) beruht es, daß die wahre Ehre, ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt. (E. 51.) Immer beruht die Ehre, in ihrem letzten Grunde, auf der Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des moralischen Charakters, vermöge welcher eine einzige schlechte Handlung die gleiche moralische Beschaffenheit aller folgenden, sobald ähnliche Umstände eintreten werden, verbürgt. Deshalb eben ist die verlorene Ehre nicht wieder herzustellen; es sei denn, daß der Verlust auf Täuschung, wie Verläumdung, oder falschem Schein beruht hätte. (P. I, 384.)

6) Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm.

Die Ehre hat in gewissem Sinne einen negativen Charakter, nämlich im Gegensatz zum Ruhm, der einen positiven Charakter hat. Denn die Ehre ist nicht die Meinung von besondern, diesem

Subject allein zukommenden Eigenschaften, sondern nur von den der Regel nach vorauszusetzenden, welche auch ihm nicht abgehen sollen. Sie besagt daher nur, daß das Subject keine Ausnahme mache; während der Ruhm besagt, daß es eine mache. Ruhm muß daher erst erworben werden; die Ehre hingegen braucht blos nicht verloren zu gehen. Dem entsprechend ist Ermangelung des Ruhmes Obscurität, ein Negatives; Ermangelung der Ehre ist Schande, ein Positives. (P. I, 385.) Die Ehre betrifft blos solche Eigenschaften, die von jedem in denselben Verhältnissen Stehenden gefordert werden, der Ruhm blos solche, die man von Niemand fordern darf; die Ehre solche, die Jeder sich selber öffentlich beilegen darf; der Ruhm solche, die Keiner sich selber beilegen darf. Während unsere Ehre so weit reicht, wie die Kunde von uns; so eilt, umgekehrt, der Ruhm der Kunde von uns voran und bringt diese so weit er selbst gelangt. Auf Ehre hat Jeder Anspruch, auf Ruhm nur die Ausnahmen. (P. I, 415.) Während die Ehre in der Regel gerechte Richter findet und kein Neid sie anficht, ja sogar sie Jedem zum voraus, auf Credit, verliehen wird, muß der Ruhm dem Neide zum Trotz erkämpft werden und den Lorbeer theilt ein Tribunal entschieden ungünstiger Richter aus. (P. I, 421.)

7) Arten der Ehre.

Aus den verschiedenen Beziehungen, in denen der Mensch zu Andern steht und in Hinsicht auf welche sie Zutrauen zu ihm, also eine gewisse gute Meinung von ihm, zu hegen haben, entstehen mehrere Arten der Ehre. Diese Beziehungen sind hauptsächlich das Mein und Dein, sodann die Leistungen der Anheischigen, endlich das Sexualverhältniß; ihnen entsprechen die bürgerliche Ehre, die Amtsehre und die Sexualehre, jede von welchen noch wieder Unterarten hat. (P. I, 384.)

a) Die bürgerliche Ehre, welche die weiteste Sphäre hat, besteht in der Voraussetzung, daß wir die Rechte eines Jeden unbedingt achten und daher uns nie ungerechter, oder gesetzlich unerlaubter Mittel zu unserm Vortheile bedienen werden. Sie ist die Bedingung zur Theilnahme an allem friedlichen Verkehr. (P. I, 384.) Die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem blos positiven Recht. (W. II, 683.)

b) Die Amtsehre ist die allgemeine Meinung Anderer, daß ein Mann, der ein Amt versieht, alle dazu erforderlichen Eigenschaften wirklich habe und auch in allen Fällen seine amtlichen Obliegenheiten pünktlich erfülle. Die Amtsehre erfordert ferner, daß wer ein Amt versieht, das Amt selbst in Respect erhalte. (P. I, 386 fg.)

c) Die Sexualehre.

Die Sexualehre zerfällt ihrer Natur nach in Weiber- und Männer-Ehre, und ist von beiden Seiten ein wohlverstandener esprit de corps. Die weibliche Ehre ist die allgemeine Meinung von einem Mädchen, daß sie sich gar keinem Manne, und von einer Frau, daß sie sich nur dem ihr angetrauten hingegeben habe. (P. I, 388.) Die weibliche Ehre hat zwar große Wichtigkeit für das weibliche Glück; aber ihr

Werth ist doch nur ein relativer, kein absoluter, über das Leben und seine Zwecke hinausliegender. Daher ist den überspannten Thaten der Lucretia und des Virginius kein Beifall zu schenken, und der Schluß der Emilia Galotti hat etwas Empörendes. Jenes auf die Spitze Treiben des weiblichen Ehrenprincips gehört zum Vergessen des Zwecks über die Mittel. Die Sexualehre hat mehr als alle andere Ehre einen blos relativen, ja, man möchte sagen einen blos conventionellen Werth. (P. I, 388 fg.)

Die Geschlechtsehre der Männer wird durch die der Weiber hervorgerufen, als der entgegengesetzte esprit de corps, welcher verlangt, daß Jeder, der die Ehe eingegangen ist, darüber wache, daß dieses Pactum nicht durch Einreißen einer laxen Observanz seine Festigkeit verliere. Demgemäß fordert die Ehre des Mannes, daß er den Ehebruch seiner Frau ahnde und wenigstens durch Trennung von ihr strafe. (P. I, 390 fg.) Die den Mann durch Verlust der Geschlechtsehre treffende Schande ist nicht so groß, wie die das Weib treffende, weil beim Manne die Geschlechtsbeziehung eine untergeordnete ist, indem er in noch vielen andern und wichtigern steht. (P. I, 391.)

8) Eine Afterart der Ehre.

Obgleich die Ehre einen negativen Charakter hat (s. Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm), so ist doch diese Negativität nicht mit Passivität zu verwechseln; vielmehr hat die Ehre einen ganz activen Charakter. Sie geht nämlich allein von dem Subject derselben aus, beruht auf seinem Thun und Lassen, nicht aber auf Dem, was Andere thun und was ihm wiederfährt. Dies ist ein Unterscheidungsmerkmal der wahren Ehre von der ritterlichen, oder Afterehre. (P. I, 385.) Während die ächten Arten der Ehre sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten finden, ist die ritterliche Ehre oder das point d'honneur erst im Mittelalter entstanden, und blos im christlichen Europa und zwar blos unter den höheren Ständen einheimisch geworden. (P. I, 391. 398 fg.)

Die Grundsätze der ritterlichen Ehre sind von denen der ächten Arten der Ehre gänzlich verschieden, ja ihnen zum Theil entgegengesetzt und bilden einen ganzen Codex oder Spiegel der ritterlichen Ehre. (P. I, 391 ff.) Daß dieser seltsame, barbarische und lächerliche Codex der Ehre nicht aus dem Wesen der menschlichen Natur oder einer gesunden Ansicht menschlicher Verhältnisse hervorgegangen sei, erkennt der Unbefangene auf den ersten Blick. (P. I, 398.) Das ritterliche Ehrenprincip mit seinem absurden Duellwesen ist ein künstliches, ist ein Kind jener Zeit, wo die Fäuste geübter waren, als die Köpfe, wo die Pfaffen die Vernunft in Ketten hielten und schwierige Rechtsfälle durch Ordalien, Gottesurtheile, die hauptsächlich in Zweikämpfen bestanden, entschieden wurden, also ein Kind des Mittelalters und seines Ritterthums. (P. I, 402.)

Die Tendenz des ritterlichen Ehrenprincips ist diese, daß man durch Androhung physischer Gewalt die äußerlichen Bezeugungen derjenigen

Achtung erzwingen will, welche wirklich zu erwerben man entweder für zu beschwerlich, oder für überflüssig hält. Während die bürgerliche Ehre in der Meinung der Andern von uns besteht, daß wir vollkommenes Zutrauen verdienen, weil wir die Rechte eines Jeden unbedingt achten; so besteht die ritterliche Ehre in der Meinung von uns, daß wir zu fürchten sind — ein Grundsatz, der so falsch nicht wäre, wenn wir noch im Naturzustand lebten, der aber im Stande der Civilisation keine Gültigkeit mehr hat und dessen Festhalten nur auf einer der Natur und dem Loose des Menschen gänzlich unangemessenen Ueberschätzung des Werthes der eigenen Person beruht. (P. I, 403. H. 384.)

Die Beschönigungen des vermessenen Hoch- und Uebermuthes des ritterlichen Ehrenprincips mit seinen Duellen sind nicht stichhaltig. Weit entfernt, eine Wehrmauer gegen die Ausbrüche der Rohheit und Ungezogenheit zu sein, ist das ritterliche Ehrenprincip oft das sichere Asylum, wie im Großen der Unredlichkeit und Schlechtigkeit, so im Kleinen der Ungezogenheit, Rücksichtslosigkeit und Flegelei. (P. I, 404 fg.)

9) Die Nationalehre.

Die Nationalehre ist die Ehre eines ganzen Volkes als Theiles der Völkergemeinschaft. Da es in dieser kein anderes Forum giebt, als das der Gewalt, und demnach jedes Mitglied derselben selbst sein Recht zu schützen hat; so besteht die Ehre einer Nation nicht allein in der erworbenen Meinung, daß ihr zu trauen sei (Credit), sondern auch in der, daß sie zu fürchten sei; daher darf sie Eingriffe in ihre Rechte niemals ungeahndet lassen. Sie vereinigt also den Ehrenpunkt der bürgerlichen mit dem der ritterlichen Ehre. (P. I, 415.)

10) Die dem Alter erwiesene Ehre, s. Lebensalter.

Ehrlichkeit.

1) Ehrlichkeit existirt, aber als Ausnahme.

Wer alt ist, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele wirklich und wahrhaft ehrliche Leute werden ihm vorgekommen sein? Waren nicht bei Weitem die Meisten, trotz ihrem schaamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade heraus gesagt, das wirkliche Gegentheil? (W. II, 732.)

Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute, — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt; aber Hamlet spricht ohne Hyperbel, wenn er sagt: Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich sein ein aus Zehntausend Auserwählter sein. (E. 191. 203.)

2) Wesen der wahrhaft ehrlichen Leute.

Diejenigen, die gerecht handeln einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen,

sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen nicht blos darüber wachen, daß der Andere das Seinige **leiste**, sondern auch darüber, daß er das Seinige **empfange**, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß, wer mit ihnen handelt, zu kurz komme — dies sind die **wahrhaft ehrlichen** Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. (E. 203.)

Eid.

1) Zweck des Eides.

Der unbestrittene Zweck des Eides ist, der nur zu häufigen Falschheit und Lügenhaftigkeit des Menschen auf blos moralischem Wege zu begegnen, dadurch, daß man die von ihm anerkannte moralische Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, durch irgend eine außerordentliche, hier eintretende Rücksicht erhöht, ihm lebhaft zum Bewußtsein bringt. (P. II, 281.)

2) Die von der Religion unabhängige, rein moralische Bedeutung des Eides.

Obwohl bei keiner Angelegenheit die **Religion** so unmittelbar und augenfällig in das praktische Leben eingreift, wie beim **Eide**, so hat doch der Eid eine von dem religiösen Glauben und dessen Wandlungen unabhängige, deshalb auch den Verfall der Religionen überdauernde rein moralische Bedeutung, welche sich auf deutliche Begriffe bringen läßt. Jeder Mensch trägt nämlich die, wenngleich undeutliche Ueberzeugung in sich, daß die Welt nicht blos eine physische Bedeutung habe, sondern zugleich irgendwie eine metaphysische, und sogar auch, daß in Bezug auf solche unser individuelles Handeln seiner bloßen Moralität nach noch ganz anderartige und viel wichtigere Folgen habe, als ihm vermöge seiner empirischen Wirksamkeit zukommen, und sonach wirklich von transscendenter Bedeutsamkeit sei. Die Aufforderung zum Eide stellt nun den Menschen ausdrücklich auf den Standpunkt, wo er sich, in diesem Sinne, als blos moralisches Wesen und mit Bewußtsein der hohen Wichtigkeit für ihn selbst seiner in dieser Eigenschaft gegebenen Entscheidungen anzusehen hat, wodurch jetzt bei ihm alle anderen Rücksichten zusammenschrumpfen sollen, bis zum gänzlichen Verschwinden. (P. II, 283.)

3) Die Eidesformel.

Es ist unwesentlich, ob die beim Eide in Anregung gebrachte Ueberzeugung von einer metaphysischen und zugleich moralischen Bedeutung unseres Daseins blos dumpf gefühlt, oder in allerlei Mythen gekleidet und dadurch belebt, oder aber zur Klarheit des philosophischen Denkens gebracht sei; woraus wieder folgt, daß es im Wesentlichen nicht darauf ankommt, ob die Eidesformel diese, oder jene mythologische Beziehung ausdrücke, oder aber ganz abstract sei, wie das französische je le jure. Die Formel ist nach dem Grade der intellectuellen Bildung des Schwörenden zu wählen. Die Sache, so betrachtet, könnte sogar

Einer, der sich zu keiner Religion bekennt, sehr wohl zum Eide zugelassen werden. (P. II, 283.)

Eifersucht.

Weil in der leidenschaftlichen Liebe der Geist der Gattung seine Zwecke mit einer den Interessen des Individuums unendlich überlegenen Macht geltend macht, darum ist der Verlust der Geliebten durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt; eben weil er transscendenter Art ist, indem er ihn nicht blos als Individuum trifft, sondern ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift. Daher ist Eifersucht so qualvoll und so grimmig, und ist die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. (W. II, 631.)

Eigennutz, s. Egoismus.

Eigensinn.

Aller Eigensinn beruht darauf, daß der Wille sich an die Stelle der Erkenntniß gedrängt hat. (P. II, 625.)

Eigenthum.

1) Worauf das ächte Eigenthumsrecht beruht.

Alles ächte, d. h. moralische Eigenthumsrecht gründet sich ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung der Dinge, nicht auf erste Besitzergreifung. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauche einer Sache auszuschließen, sofort auch ein Recht dazu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes. Es kann ganz und gar keine rechtliche Besitzergreifung geben, sondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Besitzerwerbung der Sache, durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache durch irgend eine fremde Mühe, sei diese noch so klein, bearbeitet, verbessert, vor Unfällen geschützt, bewahrt ist; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib Jenes, statt dem eigenen, seinem Willen dienen, bejaht seinen eigenen Willen über dessen Erscheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht. Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, giebt eben so wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. (W. I, 396 fg.; II, 682 fg. E. 188. H. 146.)

2) Unabhängigkeit des Eigenthumsrechtes von staatlicher Ordnung.

Die, welche mit Spinoza leugnen, daß es außer dem Staate ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es blos unterdrückt, nie aufgehoben werden. (W. II, 680.) Demzufolge giebt es auch im Naturzustand vollkommenes

Eigenthumsrecht, d. h. solches, welches mit vollkommenem natürlichen, d. h. ethischen Rechte besessen wird, daher ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht aufs Aeußerste vertheidigt werden kann. (P. 375.)

3) Wozu das Eigenthumsrecht Befugniß giebt.

Das moralisch begründete Eigenthumsrecht giebt seiner Natur nach dem Besitzer eine eben so uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er sein Eigenthum durch Tausch, oder Schenkung, Andern übertragen kann, welche alsdann, mit dem selben moralischen Rechte, wie er, die Sache besitzen. (W. I, 397.)

4) Schwierigkeit der Erkennung des ethischen Rechts in dem auf positives Recht gegründeten Besitz.

Die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit können meistentheils nur nach einem weiten Umweg ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen; auf das positive aber erst mittelbar, sofern nämlich jenes ihm zu Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. Nun soll freilich jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang. Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem positiven Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. (E. 188 fg.)

5) Warum bei Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes der Ausdruck **Formation** zu vermeiden ist.

Es ist zwar richtig, daß es zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf Detention gegründeten, neben dem auf Formation gegründeten bedarf, sondern letzterer allein überall ausreicht. Aber der Name Formation ist nicht recht passend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formation zu sein braucht. (W. I, 397 Anmerk.)

Εἱμαρμενη, s. Fatum.

Einbildungskraft, s. Phantasie.

Einfalt.

Die Einfalt besteht im Mangel an Urtheilskraft. (W. I, 28. Vergl. Urtheilskraft.)

Einsamkeit.

1) Vorzüge der Einsamkeit vor der Gesellschaft.

Die Einsamkeit giebt Freiheit und Gemüthsruhe. Jede Gesellschaft erfordert nothwendig eine gegenseitige Accomodation. Ganz er selbst sein darf Jeder nur so lange er allein ist. Wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit; denn nur wenn man allein ist, ist man frei. Zwang ist der unzertrennliche Gefährte der Gesellschaft, und jede fordert Opfer, die um so schwerer fallen, je bedeutender die eigene Individualität ist. (P. I, 446.) Jeder kann im vollkommensten Einklange nur mit sich selbst stehen, nicht mit seinem Freunde, nicht mit seiner Geliebten; denn die Unterschiede der Individualität und Stimmung führen allemal eine, wenn auch geringe Dissonanz herbei. Daher ist der wahre, tiefe Friede des Herzens und die vollkommene Gemüthsruhe allein in der Einsamkeit zu finden und als dauernde Stimmung nur in der tiefsten Zurückgezogenheit. (P. I, 448.) Die Geistesruhe wird durch jede Gesellschaft gefährdet und kann daher ohne ein bedeutendes Maaß von Einsamkeit nicht bestehen. (P. I, 452.)

Die Einsamkeit und Oede läßt alle ihre Uebel auf ein Mal, wenn auch nicht empfinden, doch übersehen; hingegen die Gesellschaft ist insidiös; sie verbirgt hinter dem Scheine der Kurzweil, der Mittheilung, des geselligen Genusses u. s. f. große, oft unheilbare Uebel. (P. I, 448.)

Je höher Einer auf der Rangliste der Natur steht, desto einsamer steht er, und zwar wesentlich und unvermeidlich. Dann aber ist es eine Wohlthat für ihn, wenn die physische Einsamkeit der geistigen entspricht; widrigenfalls dringt die häufige Umgebung heterogener Wesen störend, ja, feindlich auf ihn ein, raubt ihm sein Selbst und hat nichts als Ersatz dafür zu geben. Sodann, während die Natur zwischen Menschen die weiteste Verschiedenheit, im Moralischen und Intellectuellen gesetzt hat, stellt die Gesellschaft, diese für nichts achtend, sie alle gleich, oder vielmehr sie setzt an ihre Selle die künstlichen Unterschiede und Stufen des Standes und Ranges, welche der Rangliste der Natur sehr oft diametral entgegen laufen. Bei dieser Anordnung kommen die von Natur hoch Stehenden zu kurz. ..... Die Gesellschaft, welche man die gute nennt, hat nicht nur den Nachtheil, daß sie uns Menschen darbietet, die wir nicht loben und lieben können, sondern sie läßt auch nicht zu, daß wir selbst seien, wie es unserer Natur angemessen ist; vielmehr nöthigt sie uns, des Einklanges mit den Andern wegen, einzuschrumpfen, oder gar uns selbst zu verunstalten. (P. I, 446 fg.)

Dem intellectuell hochstehenden Menschen gewährt die Einsamkeit einen zwiefachen Vortheil: erstlich den, mit sich selber zu sein, und zweitens den, nicht mit Andern zu sein. Diesen letztern wird man hoch anschlagen, wenn man bedenkt, wie viel Zwang, Beschwerde und selbst Gefahr jeder Umgang mit sich bringt. Geselligkeit gehört zu den

gefährlichen, ja, verderblichen Neigungen, da sie uns in Contact bringt mit Wesen, deren große Mehrzahl moralisch schlecht und intellectuell stumpf oder verkehrt ist. (P. I, 451.)

Einsamkeit ist das Loos aller hervorragenden Geister; sie werden solche bisweilen beseufzen, aber stets als das kleinere von zwei Uebeln erwählen. (P. I, 455.)

2) Liebe zur Einsamkeit als Maaßstab des intellectualen Werthes.

Für den intellectualen Werth der Person ist der Grad der Fähigkeit zum Ertragen oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maaßstab. (W. I, 240.) Jeder wird in genauer Proportion zum Werthe seines eigenen Selbst die Einsamkeit fliehen, ertragen oder lieben. Denn in ihr fühlt der Jämmerliche seine ganze Jämmerlichkeit, der große Geist seine ganze Größe, kurz Jeder sich als was er ist. (P. I, 446.) Je mehr Einer an sich selber hat, desto weniger können Andere ihm sein. Ein gewisses Gefühl von Allgenugsamkeit ist es, welches die Leute von innerem Werth und Reichthum abhält, der Gemeinschaft mit Andern die bedeutenden Opfer, welche sie verlangt, zu bringen, geschweige dieselbe zu suchen. Das Gegentheil hiervon macht die gewöhnlichen Leute so gesellig und accomodant; es wird ihnen nämlich leichter, Andere zu ertragen, als sich selbst. (P. I, 448 ff.) Es ist ein aristokratisches Gefühl, welches den Hang zur Absonderung und Einsamkeit nährt. Alle Lumpe sind gesellig, zum Erbarmen; daß hingegen ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich an seiner Liebe zur Einsamkeit. (P. I, 454 fg.)

3) In welchem Sinne die Einsamkeit dem Menschen natürlich und wieder **nicht** natürlich ist.

Wie ursprünglich die Noth, so treibt, nach Beseitigung dieser, die Langeweile die Menschen zusammen. Ohne Beide bliebe wohl Jeder allein, schon weil nur in der Einsamkeit die Umgebung der ausschließlichen Wichtigkeit, ja Einzigkeit entspricht, die Jeder in seinen eigenen Augen hat, und welche vom Weltgedränge zu nichts verkleinert wird. In diesem Sinne ist die Einsamkeit sogar der natürliche Zustand eines Jeden; sie setzt ihn wieder ein, als ersten Adam, in das ursprüngliche, seiner Natur angemessene Glück. (P. I, 452.)

In einem andern Sinne wieder ist dem Menschen die Einsamkeit nicht natürlich; sofern nämlich er, bei seinem Eintritt in die Welt, sich nicht allein, sondern zwischen Eltern und Geschwistern, also in Gemeinschaft gefunden hat. Demzufolge kann die Liebe zur Einsamkeit nicht als ursprünglicher Hang da sein, sondern erst in Folge der Erfahrung und des Nachdenkens entstehen; und dies wird Statt haben nach Maaßgabe der Entwickelung eigener geistiger Kraft, zugleich aber auch mit der Zunahme der Lebensjahre. (P. I, 452.)

4) Einfluß des Alters auf den Hang zur Einsamkeit.

Im Ganzen genommen steht der Geselligkeitstrieb eines Jeden im umgekehrten Verhältnisse seines Alters. Das kleine Kind erhebt ein

Angst- und Jammergeschrei, sobald es nur einige Minuten allein gelassen wird. Dem Knaben ist das Alleinsein eine große Pönitenz. Jünglinge gesellen sich leicht zu einander, nur die edleren und hochgesinnten unter ihnen suchen schon bisweilen die Einsamkeit. Der Mann kann schon viel allein sein, und desto mehr, je älter er wird. Der Greis findet an der Einsamkeit sein eigentliches Element. Immer aber wird hierbei in den Einzelnen die Zunahme der Neigung zur Absonderung und Einsamkeit nach Maaßgabe ihres intellectuellen Werthes erfolgen. (P. I, 452 fg.)

In den sechziger Jahren ist der Trieb zur Einsamkeit ein wirklich naturgemäßer, ja, instinctartiger. Denn jetzt vereinigt sich Alles, ihn zu befördern. (P. I, 455 fg.) Nur höchst dürftige und gemeine Naturen werden im Alter noch so gesellig sein, wie ehedem. (P. I, 456.)

Das dargelegte entgegengesetzte Verhältniß zwischen der Zahl der Lebensjahre und dem Grade der Geselligkeit hat auch eine teleologische Seite. Je jünger der Mensch ist, desto mehr hat er noch in jeder Beziehung zu lernen. Sehr zweckmäßig also besucht er die natürliche Unterrichtsanstalt (die Gesellschaft) desto fleißiger, je jünger er ist. (P. I, 457.)

5) Nachtheile der Einsamkeit.

Neben ihren großen Vortheilen hat doch die Einsamkeit auch ihre kleinen Nachtheile und Beschwerden, die jedoch im Vergleich mit denen der Gesellschaft gering sind. Unter jenen Nachtheilen ist einer, der nicht so leicht, wie die übrigen, zum Bewußtsein gebracht wird, nämlich dieser: wie durch anhaltend fortgesetztes Zuhausebleiben unser Leib so empfindlich gegen äußere Einflüsse wird, daß jedes kühle Lüftchen ihn krankhaft afficirt; so wird durch anhaltende Zurückgezogenheit und Einsamkeit unser Gemüth so empfindlich, daß wir durch die unbedeutendsten Vorfälle, Worte, wohl gar durch bloße Mienen, uns beunruhigt, oder gekränkt, oder verletzt fühlen; während Der, welcher stets im Getümmel bleibt, Dergleichen gar nicht beachtet. (P. I, 457.)

6) Rath zur Verbindung der Einsamkeit mit der Gesellschaft.

Wer, zumal in jüngeren Jahren, so oft ihn auch schon gerechtes Mißfallen an den Menschen in die Einsamkeit zurückgescheucht hat, doch die Oede derselben auf die Länge nicht zu ertragen vermag, dem ist zu rathen, daß er sich gewöhne, einen Theil seiner Einsamkeit in die Gesellschaft mitzunehmen, also daß er lerne, auch in der Gesellschaft in gewissem Grade allein zu sein, demnach was er denkt nicht sofort den Anderen mitzutheilen, und andererseits mit Dem, was sie sagen, es nicht genau zu nehmen, vielmehr moralisch wie intellectuell nicht viel davon zu erwarten und daher, hinsichtlich ihrer Meinungen, diejenige Gleichgültigkeit in sich zu befestigen, die das sicherste Mittel ist, um stets eine lobenswerthe Toleranz zu üben. Er wird alsdann, obwohl mitten unter ihnen, doch nicht so ganz in ihrer Gesellschaft sein,

sondern hinsichtlich ihrer sich mehr rein objectiv verhalten. Dies wird ihn vor zu genauer Berührung mit der Gesellschaft und dadurch vor jeder Besudelung, oder gar Verletzung, schützen. (P. I, 457 fg.)

Einsicht.

1) Quelle der Einsicht.

Die Anschauung allein ertheilt eigentliche Einsicht, sie allein wird vom Menschen wirklich assimilirt, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde sein heißen; während die Begriffe ihm blos ankleben. (W. I, 83. Vergl. auch Anschauung.)

2) Verhältniß der Kunde zur Einsicht.

Von Allem Kunde zu haben, von allen Steinen, Pflanzen u. s. w., hat an sich wenig Werth. Denn die Kunde ist ein bloßes Mittel zur Einsicht. Sie als bloßes Mittel zur Einsicht zu betrachten, ist die Denkungsart, welche den philosophischen Kopf im Gegensatze zum bloßen Gelehrten charakterisirt. (P. II, 513. W. II, 87.)

Eitelkeit.

1) Bedeutung des Wortes.

In fast allen Sprachen bedeutet Eitelkeit, vanitas, ursprünglich Leerheit und Nichtigkeit, womit das Gehaltlose ihres Strebens treffend bezeichnet ist. (W. I, 384. P. I, 376. H. 454.)

2) Wesen der Eitelkeit.

Der Eitele legt auf die Meinung Anderer von ihm den höchsten Werth, und es ist ihm darum mehr zu thun, als um Das, was als in seinem eigenen Bewußtsein vorgehend unmittelbaren Werth hat. Er kehrt demnach die natürliche Ordnung um, indem ihm das Bild seines Wesens im Kopfe Anderer der reale, sein eigenes Wesen hingegen der blos ideale Theil seines Daseins ist. Diese unmittelbare Werthschätzung Dessen, was nur mittelbaren Werth hat, ist diejenige Thorheit, welche das Wort Eitelkeit bezeichnet. Sie gehört, wie der Geiz, zum Vergessen des Zwecks über die Mittel. (P. I, 376.)

3) Gegensatz zwischen Eitelkeit und Stolz.

Zwischen Eitelkeit und Stolz beruht der Gegensatz darauf, daß der Stolz die bereits feststehende Ueberzeugung vom eigenen überwiegenden Werthe in irgend einer Hinsicht ist, Eitelkeit hingegen der Wunsch, in Andern eine solche Ueberzeugung zu erwecken, meistens begleitet von der stillen Hoffnung, sie in Folge davon auch selbst zu der seinigen machen zu können. Demnach ist Stolz die von innen ausgehende, folglich directe Hochschätzung seiner selbst, hingegen Eitelkeit das Streben, solche von außen her, also indirect zu erlangen. Dem entsprechend macht die Eitelkeit gesprächig, der Stolz schweigsam. (P. I, 379 fg.)

4) Stärke und Allgemeinheit der Eitelkeit.

Die Eitelkeit ist von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste und thätigste; sie ist es, die selbst im Leben der Heiligen am

letzten stirbt. (W. I, 463.) Sie kann als eine Art allgemein verbreiteter, oder vielmehr angeborener Manie angesehen werden. Sie zeigt sich schon im Kinde, sodann in jedem Lebensalter, jedoch am stärksten im späten. Bei den Franzosen ist sie ganz endemisch und daher am deutlichsten zu beobachten. Sie ist selbst im Verbrecher auf dem Schaffot noch wirksam. (P. I, 377 fg.)

Ekelhafte, das.

Das Ekelhafte ist ein Negativ-Reizendes und ist in der Kunst noch verwerflicher als das Positiv-Reizende. (Vergl. das Reizende). Denn es erweckt, wie dieses, den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird; es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält. (W. I, 246.)

Elasticität, s. Mechanik.

Elephant.

1) Intelligenz des Elephanten.

Wenngleich den Thieren die Vernunft abgeht, so giebt sich doch, gemäß dem Gesetze, daß die Natur keinen Sprung macht, eine schwache Spur von Vernunft, von Reflexion, Denken, Vorsatz, Ueberlegung in den vorzüglichsten Individuen der obersten Thiergeschlechter allerdings bisweilen kund. Die auffallendsten Züge dieser Art hat der Elephant geliefert, dessen sehr entwickelter Intellect noch durch die Uebung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterstützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren stets am meisten überrascht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben. (W. II, 66; I, 27.)

Der bewundernswürdige Verstand des Elephanten war nöthig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und sehr geringer Prolification, er für längere und sichere Erhaltung des Individuums zu sorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigsten, stärksten und behendesten Raubthieren wimmeln. (N. 48.)

2) Gestalt des Elephanten.

Die verschiedenen Gestalten der Thiere sind der Ausdruck des in ihnen erscheinenden Lebenswillens. Der Wille zum Leben ist das (Lamarck'sche) Urthier, das nach Maßgabe der Umstände seine Gestalt verändert und die Mannigfaltigkeit der Formen aus einem und demselben Grundtypus zu Stande bringt. Kann nun, wenn der Wille zum Leben als Elephant auftritt, ein langer Hals die Last des übergroßen, massiven und noch mit klafterlangen Zähnen beschwerten Kopfes unmöglich tragen; so bleibt solcher ausnahmsweise kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüssel zur Erde gesenkt, der Futter und Wasser in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. (N. 52 fg.)

Eltern.

1) Elternliebe.

An den Geschlechtstrieb knüpft sich die Elternliebe, in welcher sich also das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu seiner Brut eine Stärke, welche die der blos auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich in dem Kampf und der Aufopferung, zu denen selbst die sanftesten Thiere für ihre Jungen bereit sind. Beim Menschen wird diese instinctive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung geleitet, bisweilen aber auch gehemmt. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark, wie manche Beispiele zeigen. Bei den Thieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinctive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meist nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseins im Thiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo, liegt, daher es nöthigenfalls sein Leben opfert, damit in den Jungen die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe (s. Geschlechtstrieb), der Wille zum Leben gewissermaßen transscendent, indem sein Bewußtsein sich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus auf die Gattung erstreckt. (W. II, 587 fg.)

2) Pflicht und Recht der Eltern.

Alle Pflichten beruhen zwar auf gegenseitiger Verpflichtung, und diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft. (S. Pflicht.) Doch giebt es eine Verpflichtung, die nicht mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird; weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht da war, als man sie übernahm. Es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig ist; und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen ihre Kinder haben, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. (E. 221.)

3) Warum Eltern das kränkliche Kind am meisten lieben.

Daß Eltern in der Regel das kränkliche Kind am meisten lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt. (E. 238.)

Emanationssystem, s. Systeme.

Emblem, s. Symbol.

Empfindlichkeit.

1) Empfindlichkeit als Folge der Zurückgezogenheit und Einsamkeit. (S. unter Einsamkeit: Nachtheile der Einsamkeit.)

2) Empfindlichkeit als Folge des Hochmuths und mangelnder Menschenkenntniß.

Wir würden bei Beleidigungen, als welche eigentlich immer in Aeußerungen der Nichtachtung bestehen, viel weniger aus der Fassung gerathen, wenn wir nicht einerseits eine ganz übertriebene Vorstellung von unserm hohen Werth und Würde, also einen ungemessenen Hochmuth hegten, und andererseits uns deutlich gemacht hätten, was in der Regel Jeder vom Andern in seinem Herzen hält und denkt. Welch ein greller Contrast ist doch zwischen der Empfindlichkeit der meisten Leute über die leiseste Andeutung eines sie treffenden Tadels und Dem, was sie hören würden, wenn sie die Gespräche ihrer Bekannten über sie belauschten! (P. I, 492 fg.) Der ritterlichen Empfindlichkeit gegen Beleidigungen liegt der unmäßigste Hochmuth zu Grunde. (P. I, 403. Vergl. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre.)

3) Empfindlichkeit gegen Kleinigkeiten als ein Zeichen des Wohlstandes.

Wenn man den Zustand eines Menschen, seiner Glücklichkeit nach, abschätzen will, soll man nicht fragen nach Dem, was ihn vergnügt, sondern nach Dem, was ihn betrübt; denn, je geringfügiger Dieses, an sich selbst genommen, ist, desto glücklicher ist der Mensch, weil ein Zustand des Wohlbefindens dazu gehört, um gegen Kleinigkeiten empfindlich zu sein; im Unglück spüren wir sie gar nicht. (P. I, 437.)

Empfindsamkeit.

Empfindsamkeit wird leicht zum Hinderniß der wahren Resignation. In jenem vom Leben ablösenden Gram, den eine himmlische Freude begleitet, welche das melancholischeste aller Völker the joy of grief genannt hat, liegt die Klippe der Empfindsamkeit, sowohl im Leben selbst, als in dessen Darstellung im Dichten. Wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man sich zur Resignation erhebt und ermannt; so hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wässerichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und sodann diese als Quietiv des Willens (s. Quietiv) wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig. (W. I, 469.)

Empfindung.

1) Subjectivität der Empfindung.

Die Empfindung ist selbst in den edelsten Sinnesorganen nichts mehr, als ein locales, specifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjectives Gefühl, welches als solches gar nichts Objectives, also nichts einer Anschauung

Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, was jenseits dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, — welches eine Beziehung auf unseren Willen besagt, — aber etwas Objectives liegt in keiner Empfindung. (G. 52 ff. F. 7. ff. Vergl. auch Anschauung.)

2) Gegensatz zwischen Empfindung und Anschauung.

Die Sinnesempfindungen liefern noch keineswegs die Anschauung der objectiven Welt, sondern blos den rohen Stoff dazu. In ihnen selbst liegt so wenig die Anschauung der Dinge, daß sie vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittelst ihrer sich uns darstellen. Nur muß man, um dies einzusehen, Das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von Dem, was in der Anschauung der Intellect hinzugethan hat. Dies ist Anfangs schwer, weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer objectiven Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse des Verstandes liefert, an und für sich beachten. (G. 54 ff.)

3) Woher der Schein entsteht, als ob die Sinnesempfindung **unmittelbar**, ohne Verstandesoperation, die Gegenstände lieferte.

Die Meinung, daß die Sinnesempfindungen der Seele wirkliche Gegenstände vorstellen, erklärt sich aus Folgendem. Obwohl die Anwendung des uns a priori bewußten Causalitätsgesetzes die Anschauung vermittelt (s. Anschauung); so tritt dennoch der Verstandesact, mittelst dessen wir von der Wirkung zur Ursache übergehen und so aus den Datis der Sinnesempfindung den Gegenstand construiren, keineswegs ins deutliche Bewußtsein; daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erst vom Verstande gebildeten Vorstellung aus. (W. II, 25—28.)

4) Nutzlosigkeit der Empfindung ohne Verstand.

Alle Thiere, bis zum niedrigsten herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntniß des Causalitätsgesetzes haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit; aber stets wenigstens so viel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erforderlich ist; denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur. (G. 76.)

Empirie, s. Erfahrung.

Ἑν και παν, s. Alleins-Lehre.

Endlich und unendlich.

Endlich und unendlich sind Begriffe, die blos in Beziehung auf Raum und Zeit Bedeutung haben; indem diese beiden unendlich,

d. h. endlos, wie auch in's Unendliche theilbar sind. Wendet man jene beiden Begriffe noch auf andere Dinge an, so müssen es solche sein, die, Raum und Zeit füllend, durch sie jener ihrer Eigenschaften theilhaft werden. Hieraus ist zu ermessen, wie groß der Mißbrauch sei, welchen Philosophaster und Windbeutel in diesem Jahrhundert mit jenen Begriffen getrieben haben. (P. II, 18.) An Wortkram vom Endlichen und Unendlichen hat der deutsche Leser in der Regel sein Genügen und merkt nicht, daß er am Ende nichts Deutliches dabei denken kann, als nur „was ein Ende hat" und „was keines hat." (G. 114.)

Endursachen, s. Teleologie.

Engländer.

1) Mängel der Engländer.

Die Engländer gehören in metaphysischen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob), indem ihnen jede die bloße Physik überschreitende, also metaphysische Annahme sogleich zusammenfällt mit dem Hebräischen Theismus. Teleologie ist ihnen noch immer identisch mit Theologie. Sie stehen noch immer auf dem Standpunkt, der zwischen Materialismus und Theismus kein Drittes kennt. So ein Engländer in seiner Verwahrlosung und völligen Rohheit hinsichtlich aller speculativen Philosophie, oder Metaphysik, ist eben gar keiner geistigen Auffassung der Natur fähig; er kennt daher kein Mittleres zwischen einer Auffassung ihres Wirkens als nach strenger, womöglich mechanischer Gesetzmäßigkeit vor sich gehend, oder aber als das vorher wohlüberlegte Kunstfabricat des Hebräergottes, den er seinen maker nennt. (P. II, 165. W. I, 608; II, 386. P. II, 109.)

Die Engländer sehen, wie auch bei uns die untersten Classen der Gesellschaft, gar nicht die Möglichkeit ab, die Moral anders als auf Theismus zu stützen. (P. II, 234.)

Die Pfaffen in England, die verschmitztesten aller Obscuranten, haben die Köpfe daselbst so zugerichtet, daß sogar in den kenntnißreichsten und aufgeklärtesten derselben das Grundgedankensystem ein Gemisch vom krassesten Materialismus mit plumpster Judensuperstition ist. (P. II, 165. W. II, 387.) Die so intellectuelle und urtheilskräftige englische Nation ist durch die schimpflichste Bigotterie und Pfaffenbevormundung degradirt. (P. I, 16. 286—289; II, 521.) Dies zeigt sich unter andern auch in der Ansicht und Behandlung des Selbstmordes. (P. II, 328. 331.)

Die englische Prüderie hat das eigenthümliche Vorurtheil erzeugt, daß die Gesticulation, diese allgemeine Sprache, welche die Natur Jedem eingiebt und die Jeder versteht, etwas Unwürdiges und Gemeines sei. Doch dieselbe der Gentlemanrie zu Liebe abzuschaffen und zu verpönen möchte sein Bedenkliches haben. (P. II, 648.)

2) Vorzüge der Engländer.

Während der Deutsche ein Freund der Billigkeit ist, hält der Engländer es mit der wichtigeren Tugend, der Gerechtigkeit. (E. 222.)

In England ist das Duell fast ganz ausgerottet, kommt nur noch höchst selten vor und wird dann als eine Narrheit verlacht. (P. I, 410 Anmerk.)

Vorwitziger und verdächtiger Neugier gegenüber, der man als im Falle der Nothwehr sich befindend das Recht hat, durch Lügen zu begegnen, ist das englische „Ask me no questions, and I'll tell you no lies" (Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen) die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. (E. 224.)

Die fein fühlende englische Nation ist vor allen andern durch ein hervorstechendes Mitleiden mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, auf die Gesetzgebung zu wirken. Denn zum Ruhme der Engländer sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Schutz genommen hat. Außerdem thut auf Privatwegen die Londoner Thierschutz-Gesellschaft sehr viel gegen Thierquälerei. (E. 242 fg.) Die Macht des Mitleids zeigte sich im Großen in der hochherzigen brittischen Nation, als dieselbe 20 Millionen Pfund Sterling hingab, um den Negersclaven in ihren Colonien die Freiheit zu erkaufen. (E. 230.)

Ens realissimum.

Das ens realissimum (allerrealste Wesen) der Scholastiker — diese grotteske Vorstellung eines Inbegriffes aller möglichen Realitäten ist von Kant zu einem der Vernunft wesentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht worden. Es ist aber so weit davon entfernt, ein der Vernunft wesentlicher und nothwendiger Gedanke zu sein, daß er vielmehr zu betrachten ist als ein rechtes Meisterstück von den monstrosen Erzeugnissen eines durch wunderliche Umstände auf die seltsamsten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der Scholastik war. Bei den Philosophen des Alterthums ist vom ens realissimum nirgends eine Spur. (W. I, 602—605.)

Entdeckung.

Jede Entdeckung entspringt aus einer intuitiven unmittelbaren Auffassung durch den Verstand, denn sie ist nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache (vgl. Verstand). Beispiele: Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, ferner Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffes und seiner wichtigen Rolle in der Natur, ferner Göthes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Alle Entdeckungen sind eine blos dem Grade nach verschiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen

Function des Verstandes, durch welche auch ein Thier die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Object im Raum anschaut. Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Product langer Schlußketten in abstracto. (W. I, 25.) Der Kern jeder großen Entdeckung ist das Erzeugniß eines glücklichen Augenblicks, in welchem, durch Gunst äußerer und innerer Umstände, dem Verstande complicirte Causalreihen, oder verborgene Ursachen tausend Mal gesehener Phänomene, oder nie betretene, dunkle Wege sich plötzlich erhellen. (G. 78.)

Enthymemata.

Schlüsse werden selten förmlich und in extenso vorgetragen; sondern man läßt eine der Prämissen weg, entweder weil sie sich von selbst versteht, oder weil sie (bei hypothetischen und disjunctiven Schlüssen) aus der andern Prämisse hervorgeht. Z. B. „Kant konnte irren, denn er war ein Mensch.“ Solche Weglassungen der Prämissen heißen Enthymemata. (H. 472.)

Entschluß.

1) Verhältniß des Entschlusses zum Wunsch und zur That.

So lange ein Willensact im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch; wenn fertig, Entschluß; daß er dies aber sei, beweist dem Selbstbewußtsein erst die That; denn bis zu ihr ist er veränderlich. (E. 17.) Allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch, ist beim Menschen ein gültiges Zeichen seines Charakters, für ihn selbst und für Andere. Der Entschluß aber wird allein durch die That gewiß. Der Wunsch drückt blos den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet blos an, was der Mensch überhaupt, nicht was das den Wunsch fühlende Individuum zu thun fähig wäre. Die überlegte That allein ist der Ausdruck der intelligibeln Maxime des Handelns, das Resultat des innersten Wollens, der Spiegel des Willens. (W. I, 354. E. 169.)

2) Lebensregel in Bezug auf das Verhalten **vor** und **nach** dem Entschluß.

Man überlege ein Vorhaben reiflich und wiederholt, ehe man dasselbe ins Werk setzt. Ist man aber einmal zum Entschluß gekommen und hat Hand ans Werk gelegt, so daß jetzt Alles seinen Verlauf zu nehmen hat und nur noch der Ausgang abzuwarten steht; dann ängstige man sich nicht durch stets erneuerte Ueberlegung, beruhige sich vielmehr mit der Ueberzeugung, daß man Alles zu seiner Zeit reiflich erwogen habe. Diesen Rath ertheilt auch das Sprichwort: „Du sattle gut und reite getrost.“ (P. II, 459 fg.)

Entstehen und Vergehen.

Das beständige Entstehen und Vergehen der Individuen greift keineswegs an die Wurzel der Dinge, sondern ist nur ein oberflächliches Phänomen, von welchem das eigentliche, sich unserem Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen wird, vielmehr dabei ungestört fortbesteht, wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können. (W. II, 540 fg. 546.) Da nur mittelst der Anschauungsform des Raumes die Vielheit und mittelst der der Zeit das Vergehen und Entstehen möglich ist, so kann das Entstehen und Vergehen keine absolute Realität haben, kann dem in der Erscheinung sich darstellenden Wesen an sich selbst nicht zukommen. (P. I, 91; II, 287.) Hieraus ergiebt sich der wahre Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten, daß es gar kein Entstehen und Vergehen gebe. (W. II, 547.)

Epagoge und Apagoge.

1) Gegensatz zwischen der Epagoge und Apagoge.

Die Epagoge (επαγωγη, inductio bei Aristoteles) ist das Gegentheil der Apagoge (απαγωγη). Diese weist einen Satz als falsch nach, indem sie zeigt, daß, was aus ihm folgen würde, nicht wahr ist; also durch die instantia in contrarium. Die Epagoge hingegen weist die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß sie zeigt, daß, was aus ihm folgen würde, wahr ist. Sie treibt demnach durch Beispiele zu einer Annahme hin; die Apagoge treibt ebenso von ihr ab. (W. II, 117.)

2) Warum die Epagoge unsicherer ist als die Apagoge.

Da die Epagoge, oder Induction, ein Schluß von den Folgen auf den Grund ist, und zwar modo ponente (denn sie stellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der diese dann wieder die Folge sind); so ist sie nie vollkommen sicher, sondern bringt es höchstens zu sehr großer Wahrscheinlichkeit. Indessen kann diese formelle Unsicherheit durch die Menge der aufgezählten Folgen einer materiellen Sicherheit Raum geben. Die Apagoge hingegen ist zunächst der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem sie das Nichtdasein einer nothwendigen Folge nachweist und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb ist sie stets vollkommen sicher und leistet durch ein einziges sicheres Beispiel in contrarium mehr, als die Induction durch unzählige Beispiele für den aufgestellten Satz. So sehr viel leichter ist widerlegen, als beweisen, umwerfen, als aufstellen. (W. II, 117.)

3) Die Apagoge beim eristischen Disputiren.

Beim eristischen Disputiren, wo es gilt, eine aufgestellte These zu widerlegen, können wir indirect verfahren, indem wir die These bei ihren Folgen angreifen, um aus der Unwahrheit dieser auf ihre eigene Unwahrheit zu schließen. Hiezu können wir uns entweder der bloßen Instanz, oder aber der Apagoge bedienen. Die Instanz (ενστασις)

ist ein bloßes exemplum in contrarium; sie widerlegt die These durch Nachweisung von Dingen oder Verhältnissen, die unter ihrer Aussage begriffen sind, bei denen sie aber offenbar nicht zutrifft, daher sie nicht wahr sein kann. Die Apagoge bringen wir dadurch zu Wege, daß wir die These vorläufig als wahr annehmen, nun aber irgend einen andern, als wahr anerkannten und unbestrittenen Satz so mit ihr verbinden, daß Beide die Prämissen eines Schlusses werden, dessen Conclusion offenbar falsch ist. Jedenfalls muß, da die hinzugenommene andere Prämisse von unbestrittener Wahrheit ist, die Falschheit der Conclusion von der These herrühren; diese kann also nicht wahr sein. (P. II, 30.)

Epitheta, in der Poesie, s. Poesie.

Epos.

1) Das Epos verglichen mit Lyrik und Drama.

Das Epos gehört zu den objectiven Dichtungsarten, in welchen der Darzustellende von dem Darstellenden verschieden ist. (W. I, 293.) Zwischen der Lyrik, in welcher das subjective Element vorherrscht, und dem Drama, in welchem das objective allein und ausschließlich vorhanden ist, hat die epische Poesie, in allen ihren Formen und Modificationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl sie in der Hauptsache objectiv ist; so enthält sie doch ein bald mehr, bald minder hervortretendes subjectives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen, wie bei dem Drama. (W. II, 492.)

2) Zweck des Epos und Mittel zur Erreichung desselben.

Das Epos hat mit dem Drama den gemeinschaftlichen Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen. (W. II, 492.)

In den mehr objectiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. (W. I, 296 fg.)

Equivoque, s. unter Lächerliches: Witz.

Erblichkeit, der Eigenschaften, s. Vererbung.

Erbsünde.

1) Die Erbsünde als die Ur- und einzig wahre Sünde.

Die Erbsünde ist die Sünde, durch welche der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, die Sünde, die nicht im Thun (operari), sondern im Wesen und in der Existenz (essentia et existentia), aus welchen das Thun mit Nothwendigkeit hervorgeht, liegt. Sie ist eigentlich unsere einzig wahre Sünde, von der alle andern Sünden die

Folge sind. Sie besteht in der Bejahung des Willens zum Leben. — Der christliche Mythos läßt sie zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen; dies thut er aber eben als Mythos. — Daß der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst so eben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. (W. II, 690 fg. 696.)

2) Erlösung von der Erbsünde.

Von der Erbsünde, der Bejahung des Willens zum Leben, erlösen nicht die guten Werke, sondern einzig und allein die völlige Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, die Wiedergeburt, d. i. die Verneinung des Willens zum Leben. Zwischen diesen beiden liegt das Moralische; es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens. (W. II, 696.)

3) Verwandtschaft des Dogma von der Erbsünde mit der Lehre von der Seelenwanderung. (S. Metempsychose.)

4) Verhältniß des Rationalismus zum Dogma von der Erbsünde. (S. Rationalismus.)

Erection, s. unter Genitalien: Unabhängigkeit des Genitalienwillens von der Erkenntniß.)

Erfahrung.

1) Das Medium der Erfahrung.

Das Medium, in welchem die Erfahrung überhaupt sich darstellt, ist die Vorstellung, die Erkenntniß, also der Intellect. (P. II, 18 fg.)

2) Die beiden Elemente der Erfahrung.

Kant hat unwiderleglich gezeigt, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegen einander abgränzen lassen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene. (W. II, 203.)

3) Die gesammte Erfahrung als bloße Erscheinung.

Weil der eine Bestandtheil der Erfahrung, nämlich der allgemeine, formelle und gesetzmäßige, a priori erkennbar ist, eben deshalb aber auf den wesentlichen und gesetzmäßigen Functionen unsers eigenen Intellects beruht, der andere hingegen, nämlich der besondere, materielle und zufällige, aus der Sinnesempfindung entspringt; so sind beide subjectiven Ursprungs. Hieraus folgt, daß die gesammte Erfahrung, nebst der in ihr sich darstellenden Welt, eine bloße Erscheinung, d. h. ein zunächst und unmittelbar nur für das es erkennende Subject Vorhandenes, ist; jedoch weist diese Erscheinung auf irgend ein ihr zum Grunde liegendes Ding an sich selbst hin. (P. I, 87.)

4) Bedingte Gültigkeit der Erfahrungswahrheit.

Die Wahrheit der Erfahrung ist (nach Kant) nur die Wahrheit einer Hypothese; würden die suppositiones, die allen Aufschlüssen der

Erfahrung zum Grunde liegen (nämlich Subject, Object, Zeit, Raum Causalität) weggenommen, so bliebe auch an allen diesen Aufschlüssen kein wahres Wort. — Dies heißt: die Erfahrung ist bloße Erscheinung, nicht Erkenntniß von Dingen an sich. (H. 390 fg.)

5) Wichtigkeit des Begriffs für die Erfahrung.

Der äußere Eindruck auf die Sinne, sammt der Stimmung, die er in uns hervorruft, verschwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene beiden können daher nicht selbst die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unser Handeln leiten soll. Vielmehr wird diese erst durch den der Gewalt der Zeit nicht unterworfenen Begriff vermittelt. (S. Begriff.) In ihm muß die belehrende Erfahrung niedergelegt sein, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Er vermag alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen, um sie, auch nach dem längsten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben; erst hiedurch entsteht die Erfahrung. (W. II, 67.)

Erhaben.

1) Unterschied des Gefühls des Erhabenen von dem des Schönen.

So lange die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit der Formen der Natur, aus denen die in ihnen individualisirten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, was uns in die ästhetische Contemplation versetzt; so lange ist es blos das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt wird. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Contemplation einladen, gegen den menschlichen Willen ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältniß zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet, sondern sich mit Bewußtsein davon abwendet und jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willenloses Subject des Erkennens ruhig contemplirt, ihre Idee allein auffassend, folglich dadurch über sich, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird; — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses, daß bei letzterem das reine, willenlose Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen hat, hingegen bei ersterem der Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen ist durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen des Objects zum Willen. (W. I, 237.)

2) Grade des Erhabenen.

Da das Gefühl des Erhabenen mit dem des Schönen in der Hauptsache, dem reinen willensfreien Erkennen der Ideen, Eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche

Verhältniß des contemplirten Objects zum Willen sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, blos angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge vom Schönen zum Erhabenen. (W. I, 239 ff. H. 361 fg.)

3) Arten des Erhabenen.

Der Eindruck des Erhabenen kann entstehen beim Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm überlegenen Macht; er kann aber auch entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können, Kants Benennungen und seine richtige Eintheilung beibehaltend, die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen. (W. I, 242 fg. H. 363.)

4) Das ethisch Erhabene.

Auf das Ethische angewendet bezeichnet das Prädicat „erhaben" den erhabenen Charakter. Dieser entspringt daraus, daß der Wille den Menschen und dem Schicksal gegenüber nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; sondern das Erkennen auch hierbei die Oberhand behält. Der erhabene Charakter, die Menschen rein objectiv betrachtend, ist frei von Haß und Neid. (W. I, 244.)

5) Das Gegentheil des Erhabenen.

Das eigentliche Gegentheil des Erhabenen ist das Reizende. (W. I, 244. Vergl. das Reizende.)

Erinnerung, s. Gedächtniß.

Eris.

Eine Hauptquelle des allem Leben wesentlichen und unvermeidlichen Leidens ist, sobald es wirklich und in bestimmter Gestalt eintritt, die Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist. In diesem ursprünglichen Zwiespalt liegt eine unversiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat. (W. I, 393.)

Eristik.

1) Definition der Eristik.

Die Eristik ist die Technik des Disputirens. (W. II, 112.) Da jedes auf Erforschung der Wahrheit gerichtete Gespräch mit Andern wegen der Verschiedenheit der Individualitäten leicht in die Kontroverse und wegen der Unredlichkeit der Menschen leicht in Rechthaberei übergeht; so muß man, um regelrecht zu disputiren und besonders um den Schlichen und Kniffen der Rechthaberei zu begegnen, gewisse formale Regeln innehaben und anwenden. Die Theorie dieser Regeln ist die Eristik oder eristische Dialektik. Sie ist also die geistige Fechtkunst, in Regeln gebracht. (P. II, 27 ff. H. 3 ff.)

2) Inhalt der Eristik.

Die Eristik enthält erstens die Darstellung des Wesentlichen jeder Disputation, das abstracte Grundgerüst, gleichsam das Skelett der Kontroverse überhaupt. (P. II, 28—30. H. 11—14.) Zweitens enthält sie die begriffliche Darlegung der Stratagemata (Kunstgriffe), denen sich die Disputirenden instinctiv zu bedienen pflegen. (P. 30 ff. H. 14—35.) Diese Stratagemata nehmen als eristisch-dialektische Figuren die Stelle ein, welche in der Logik die syllogistischen, und in der Rhetorik die rhetorischen Figuren ausfüllen, mit welchen beiden sie das Gemeinsame haben, daß sie gewissermaßen angeboren sind, indem ihre Praxis der Theorie vorhergeht, man also, um sie zu üben, nicht erst sie gelernt zu haben braucht. (P. II, 27.)

Erkenntniß.

1) Woher das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht.

Die Nothwendigkeit, oder das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht aus der Vielheit und dem getrennten Dasein der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur ein einziges Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniß, weil nichts da ist, was von ihm selbst verschieden wäre, und dessen Dasein es daher erst mittelbar, durch Erkenntniß, d. h. Bild und Begriff, in sich aufzunehmen hätte. (W. II, 310.)

2) Grund- und Urform der Erkenntniß.

Die Grund- und Urform alles Erkennens ist Das, was man als das Zerfallen in Subject und Object, in ein Erkennendes und Erkanntes, bezeichnet, also das Bewußtsein. (P. I, 89; II, 291. Vergl. Bewußtsein.)

3) Physiologische und metaphysische Ansicht der Erkenntniß.

Die ganze Form des Erkennens und Erkanntwerdens ist blos durch unsere animale, mithin sehr secundäre und abgeleitete Natur bedingt, also keineswegs der Urzustand aller Wesenheit und alles Daseins. (P. II, 291. W. II, 564.) Das Erkennen gehört als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Function des Organismus, der bloßen Erscheinung an. (W. II, 565.) Die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer wesentlichsten, daher stets nothwendigen Form von Subject und Object, gehört blos der Erscheinung an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehen daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung. (W. II, 735 fg.) Aber, obgleich das Erkennen als Function des Organismus zur Erscheinung gehört, so gehört es doch zur Erscheinung des Dinges an sich, d. i. des Willens; auch in ihm objectivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen ist, so

bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung; das Erkennen aber, der Intellect, welcher im Selbstbewußtsein sich durchaus als das Secundäre darstellt, ist nicht nur als sein Accidenz, sondern auch als sein Werk anzusehen und also durch einen Umweg doch wieder auf ihn zurückzuführen. Physiologisch angesehen ist das Erkennen eine Function eines Organs des Leibes, des Gehirns, metaphysisch hingegen ist es Objectivation des Willens und zwar des Willens zu erkennen. (W. II, 293.)

4) Zweck der Erkenntniß. (S. unter Bewußtsein: Ursprung und Zweck des Bewußtseins.)

5) Bestandtheile der Erkenntniß.

Die Erkenntniß hat einen formellen und materiellen Bestandtheil. Das Angeborene, daher Apriorische und von der Erfahrung Unabhängige unsers gesammten Erkenntnißvermögens macht den formellen Theil aus. (Vergl. Apriori.) Alles hingegen, was sich nicht auf diese subjective Form, selbsteigene Thätigkeitsweise, Function des Intellects zurückführen läßt, mithin der ganze von außen, d. h. aus der von der Sinnesempfindung ausgehenden objectiven Anschauung kommende Stoff bildet den materiellen Theil der Erkenntniß. (G. 115.)

6) Arten der Erkenntniß.

Es giebt zwei grundverschiedene Arten der Erkenntniß. Die eine ist die dem Satz vom Grunde unterworfene, die andere die von diesem Satze unabhängige. Die erstere ist die gemeine, d. i. die dem Willen dienende Erkenntniß, zu der auch noch die Wissenschaft gehört, die sich nur durch höhere systematische Form von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet; die zweite ist die willensfreie Erkenntniß. Gegenstand der ersteren sind die einzelnen Dinge und ihre Relationen zu einander und zum Willen, Gegenstand der letztern die Ideen. Subject der erstern ist das Individuum, Subject der letztern das reine Subject des Erkennens, das Genie. (W. I, 181. 208 ff. Vergl. auch Idee und Genie.)

Die dem Satz vom Grunde unterworfene Erkenntniß hat wieder zwei Unterarten. Sie zerfällt nämlich in die anschauende oder Verstandes-Erkenntniß und in die abstracte (begriffliche) oder Vernunft-Erkenntniß. (Ueber beide vergl. Anschauung und Begriff.)

7) Grade der Erkenntniß.

Das Erkennen wird um so deutlicher, um so reiner, um so objectiver, je mehr in der aufsteigenden Thierreihe der Intellect sich entwickelt, vollkommener wird, und je mehr dadurch das Erkennen sich vom Wollen sondert. In dem Maaße, als in der aufsteigenden Thierreihe das Nerven- und das Muskelsystem sich immer deutlicher von einander sondern, bis das erstere in den Wirbelthieren und am vollkommensten im Menschen sich in ein organisches und cerebrales Nervensystem

scheidet und dieses wieder sich zu dem überaus zusammengesetzten Apparat von großem und kleinem Gehirn, verlängertem und Rücken-Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, sensibeln und motorischen Nervenbündeln steigert; in demselben Maaße sondert sich im Bewußtsein immer deutlicher das Motiv von dem Willensact, den es hervorruft, also die Vorstellung vom Willen, und dadurch nun nimmt die Objectivität des Bewußtseins beständig zu, indem die Vorstellungen sich immer deutlicher und reiner darin darstellen. Die Objectivität der Erkenntniß, und zunächst der anschauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellects und seiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchster das Genie ist. (W. II, 329 fg. N. 74—78.)

8) Objectiver Gehalt der Erkenntniß.

Je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit sich führt, je mehr in ihr von Dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältnisse —, je klärer und genügender sie daher ist; desto weniger rein objectiven Gehalt hat sie, oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben; und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres sich uns als blos empirisch gegeben aufdringt; desto mehr eigentlich Objectives und wahrhaft Reales ist in solcher Erkenntniß; aber auch zugleich desto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm nicht weiter Ableitbares. (W. I, 145.)

9) Warum es kein Erkennen des Erkennens giebt.

Das vorstellende Ich, das Subject des Erkennens kann, da es, als nothwendiges Correlat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Object werden. Daher also giebt es kein Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, daß das Subject sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist. (G. 141.)

Unsere Erkenntniß sieht, wie unser Auge, nur nach außen und nicht nach innen, so daß, wenn das Erkennende versucht, sich nach innen zu richten, um sich selbst zu erkennen, es in ein völlig Dunkeles blickt, in eine gänzliche Leere geräth. (P. II, 47.) Richtet sich das Subject des Erkennens nach innen, so erkennt es zwar den Willen, welcher die Basis seines Wesens ist; aber Dies ist für das erkennende Subject doch keine eigentliche Selbsterkenntniß, sondern Erkenntniß eines Andern, von ihm selbst noch Verschiedenen, welches nun aber, schon als Erkanntes, sogleich nur Erscheinung ist. (P. II, 48. W. II, 294.)

(Vergleiche auch unter Bewußtsein: Beschränkung des Bewußtseins auf Erscheinungen.)

10) Einfluß des Willens auf die Erkenntniß.

Auf der Identität des erkennenden mit dem wollenden Subject beruht der Einfluß, den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er es

nöthigt, Vorstellungen, die demselben ein Mal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Der Wille ist auch der heimliche Lenker der sogenannten Ideenassociation. (S. 145 fg. Vergl. Gedanken=Association.)

Der Einfluß des Willens auf die Erkenntniß zeigt sich ferner besonders darin, daß jeder Affect, oder Leidenschaft, die Erkenntniß trübt und verfälscht, ja, jede Neigung oder Abneigung nicht etwa blos das Urtheil, sondern schon die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt. (W. II, 424 fg.)

11) Einfluß der Erkenntniß auf den Willen. (S. Besserung, und unter Charakter siehe: Aufhebung des Charakters.)

12) Einfluß der Erkenntniß auf den Grad der Empfindung und des Leidens.

Wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz; ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein; sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt; erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maaße also, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist. Der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. (W. I, 365 fg.) Die Klarheit der Intelligenz erhöht, mittelst der lebhafteren Auffassung der äußern Umstände, die durch diese hervorgerufenen Affecte. Daher z. B. lassen sich junge Kälber ruhig auf einen Wagen packen und fortschleppen; junge Löwen aber, wenn von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unablässig; Kinder in einer solchen Lage würden sich fast zu Tode schreien und quälen. Auf diesem Verhältniß beruht es, daß der Mensch überhaupt viel größerer Leiden fähig ist, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affecten. Ebenso macht der erhöhte Intellect ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. (W. II, 317 fg. P. II, 315—318.)

Die Steigerung des Schmerzes mit der Erhöhung der Erkenntnißkraft im Menschen läßt sich auf ein allgemeineres Gesetz zurückführen. Erkenntniß ist, an sich selbst, stets schmerzlos. Der Schmerz trifft allein den Willen und besteht in der Hemmung, Hinderung, Durchkreuzung desselben; dennoch ist dazu erfordert, daß diese Hemmung von der Erkenntniß begleitet sei. Wie nämlich das Licht den Raum nur

dann erhellt, wann Gegenstände da sind, es zurückzuwerfen; wie der Ton der Resonanz bedarf; — eben so nun muß die Hemmung des **Willens**, um als Schmerz empfunden zu werden, von der **Erkenntniß**, welcher doch, an sich selbst, aller Schmerz fremd ist, begleitet sein. (P. II, 319.)

13) Worin die Reife der Erkenntniß besteht und wodurch sie bedingt ist.

Die **Reife** der Erkenntniß, d. h. die Vollkommenheit, zu der diese in jedem Einzelnen gelangen kann, besteht darin, daß eine genaue Verbindung zwischen seinen sämmtlichen abstracten Begriffen und seiner anschauenden Auffassung zu Stande gekommen sei; so daß jeder seiner Begriffe, unmittelbar oder mittelbar, auf einer anschaulichen Basis ruhe, als wodurch allein derselbe realen Werth hat; und ebenfalls, daß er jede ihm vorkommende Anschauung dem richtigen, ihr angemessenen Begriff zu subsumiren vermöge. Diese Reife ist allein das Werk der Erfahrung und mithin der Zeit; sie ist ganz unabhängig von der sonstigen, größern, oder geringern Vollkommenheit der Fähigkeiten eines Jeden, als welche nicht auf dem Zusammenhange der abstracten und intuitiven Erkenntniß, sondern auf dem intensiven Grade Beider beruht. (P. II, 668.)

Erkenntnißgrund, s. Grund.

Erklärung.

1) Princip und Begriff aller Erklärung.

Der Satz vom Grunde ist das Princip aller Erklärung; denn eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand, oder Zusammenhang, zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäß er sein muß, wie er ist. (G. 156. W. I, 88.) Die Nachweisung des Verhältnisses der Erscheinungen zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden **Warum** heißt Erklärung. (W. I, 95.)

2) Gränze der Erklärung.

Die Erklärung kann nie weiter gehen, als daß sie zwei Vorstellungen zu einander in dem Verhältnisse der in der Klasse, zu der sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter **Warum** gefragt werden; denn das nachgewiesene Verhältniß ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d. h. es ist die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht, warum $2+2=4$ ist; oder warum auf irgendeine gegebene Ursache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämissen die der Conclusion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta stehen; dieser Art ist aber auch jede ursprüngliche Naturkraft. Bei einer solchen muß jede naturwissenschaftliche Erklärung zuletzt stehen

bleiben, also bei einem völlig Dunkeln. (Vergl. Aetiologie.) — Jede nach dem Leitfaden des Satzes vom Grunde gegebene Erklärung ist immer nur relativ; sie erklärt die Dinge in Beziehung aufeinander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches sie schon voraussetzt. Dieses ist z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze; in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Species und das Leben selbst; in der Geschichte das Menschengeschlecht, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grunde in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. (W. I, 96 fg.)

3) Gegensatz zwischen physischer und metaphysischer Erklärung.

Weil jegliches Wesen in der Natur zugleich Erscheinung und Ding an sich oder auch natura naturata und natura naturans ist; so ist es demgemäß einer zweifachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. Die physische ist allemal aus der Ursache; die metaphysische allemal aus dem Ding an sich, dem Willen. (P. II, 98 fg. 101.)

(Ueber die Erklärung der Erscheinungen aus den Ursachen siehe Aetiologie.)

Erlösung, s. Christenthum und Erbsünde.

Ernährung.

Das ganze Leben ist durch und durch ein steter Wechsel der Materie unter dem festen Beharren der Form, und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduction ist also nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Excretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Der Ernährungsproceß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren. Andererseits ist die Excretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der Zeugung, ist. (W. I, 326.)

Ernst.

1) Der Ernst als Gegentheil des Scherzes.

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes ist der Ernst. Demgemäß besteht er im Bewußtsein der vollkommenen Uebereinstimmung und Congruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anschaulichen, oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt, wie sie sind, und daß sie sind, wie er sie denkt. Eben deshalb ist der Uebergang vom tiefen Ernst zum Lachen so besonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkstelligen, weil jene vom Ernst angenommene Uebereinstimmung, je vollkommener sie schien, desto leichter selbst durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Incongruenz aufgehoben

wird. Daher je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. (W. II, 108.)

2) Der Ernst als den Schwerpunkt des Lebens bestimmend.

Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernst des Menschen liegt. Bei fast Allen liegt er ausschließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher sie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande sind, weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hingelegt hat; ohne ihn aber kann Alles nur halb betrieben werden. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die sein durch dasselbe determinirter Schwerpunkt erfordert; so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit seines Intellects immer dahin zurück, wo er liegt; alles Andere treibt der Mensch ohne wahren Ernst. (W. II, 438.)

Erscheinung.

1) Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich. (S. Ding an sich.)

2) Die Erscheinung als Manifestation des Dinges an sich.

Die Erscheinung ist Manifestation Desjenigen, was erscheint, des Dinges an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erscheinungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erscheinung. (W. II, 204.) In der objectiven, d. h. in der Erscheinungswelt kann sich nichts darstellen, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann sie kein eitles, müßig ersonnenes Mährchen auftischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüten muß doch überall der Ausdruck eines eben so modificirten subjectiven Wesens sein; d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein. (P. II, 188 fg.) So weit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie der bloßen Erscheinung (Vorstellung) an, hingegen in dem Maaße, als sie empirischen, aposteriorischen Gehaltes sind, offenbart sich in ihnen das Ding an sich, der Wille. (N. 86.) Die empirischen Eigenschaften (oder vielmehr die gemeinsame Quelle derselben) verbleiben dem Dinge an sich selbst, als Aeußerungen seines selbsteigenen Wesens durch das Medium der apriorischen Formen hindurch. (P. I, 98.) Zwar nicht in den Eigenschaften, weder den apriorischen, noch den empirischen, stellt sich das Wesen des Dinges an sich dar, da ja auch die empirischen Eigenschaften, als durch die Sinnesempfindung bedingt, noch subjectiven Ursprungs sind; wohl

aber müssen die speciellen und individuellen Unterschiede dieser Eigenschaften, die Unterschiede im Allgemeinen genommen, irgendwie ein Ausdruck des Dinges an sich sein; z. B. weder die Gestalt, noch die Farbe der Rose, wohl aber Dieses, daß die eine sich in rother, die andere sich in gelber Farbe darstellt; oder nicht die Form, noch die Farbe des Menschengesichts, aber, daß der Eine diese, der Andere jene Physiognomie hat. (P. I, 99 fg. M. 594.)

3) Das Grundgerüst der Erscheinung.

Die Erscheinungswelt (die Welt als Vorstellung, die objective Welt), hat zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subject schlechthin und die reine, formlose Materie. Man kann die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objects angenommenen Subjects. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dinge an sich, aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraction herausgefunden, sind nicht unmittelbar und für sich gegeben. (W. II, 18.) Die Erkenntniß und die Materie (Subject und Object) sind nur relativ für einander und machen die Erscheinung aus. (N. 21. W. II, 20—22.) Das Object- für ein Subject-Sein ist die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung. (W. I, 206.)

4) Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinung.

Obwohl Alles Object Erscheinung ist, so ist doch ein Unterschied zu machen zwischen der ursprünglichen, unmittelbaren Objectität (Sichtbarkeit) und der mittelbaren, secundären. Zu jener gehören die Ideen, (s. Idee), zu dieser die einzelnen Dinge. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objectität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objectseins für ein Subject. Die Idee allein ist die möglichst adäquate Objectität des Willens oder Dinges an sich, die einzelnen Dinge hingegen sind keine ganz adäquate Objectität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist. (W. I, 206; II, 414 fg.) Während die Individuen, in denen die Idee sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt die Idee unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. (W. I, 200.)

5) Nothwendigkeit der Erscheinungen.

Die Erscheinung ist durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen in seinen vier Gestaltungen. (S. Grund.) Da nun Nothwendigkeit durchaus identisch ist mit Folge aus gegebenem Grunde, und beides Wechselbegriffe sind (s. Nothwendigkeit); so ist Alles, was

zur Erscheinung gehört, d. h. Object für das erkennende Subject ist, einerseits Grund, andererseits Folge, und in dieser letztern Eigenschaft durchweg nothwendig bestimmt, kann daher in keiner Beziehung anders sein, als es ist. Der ganze Inhalt der Natur, ihre gesammten Erscheinungen, sind also durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erscheinung, jeder Begebenheit, läßt sich jedesmal nachweisen, indem der Grund zu finden sein muß, von dem sie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme; es folgt aus der unbeschränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde innerhalb des Gebietes der Erscheinung. (W. I, 338.)

Erstaunen, s. Verwunderung.

Erziehung.

1) Gegensatz zwischen Erziehung und Abrichtung. (S. Abrichtung.)

2) Gegensatz zwischen der natürlichen und künstlichen Erziehung.

Der Natur unsers Intellects zufolge sollen die Begriffe durch Abstraction aus den Anschauungen entstehen, mithin diese früher dasein, als jene. Bei Dem, der blos die eigene Erfahrung zum Lehrer und zum Buche hat ist dieses wirklich der Fall; er weiß daher, welche Anschauungen es sind, die unter jeden seiner Begriffe gehören und von demselben vertreten werden, er kennt Beide genau und behandelt demnach alles ihm Vorkommende richtig. Es ist dies der Weg der natürlichen Erziehung.

Den entgegengesetzten Weg schlägt die künstliche Erziehung ein. Bei dieser wird durch Vorsagen, Lehren und Lesen, der Kopf voll Begriffe gepropft, bevor noch durch Erfahrung eine irgend ausgebreitete Bekanntschaft mit der anschaulichen Welt da ist. Die beigebrachten Begriffe werden daher falsch angewendet, die Dinge und die Menschen falsch angesehen und behandelt. So macht die künstliche Erziehung schiefe Köpfe und verschrobene Menschen. (P. II, 663.)

3) Aufgaben der Erziehung.

Dem Gesagten zu Folge ist ein Hauptpunkt in der Erziehung, daß die Bekanntschaft mit der Welt, deren Erlangung als Zweck aller Erziehung bezeichnet werden kann, vom rechten Ende angefangen werde, daß also in jeder Sache die Anschauung dem Begriffe vorhergehe, ferner der engere Begriff dem weitern, und daß so die ganze Belehrung in der Ordnung geschehe, wie die Begriffe der Dinge einander voraussetzen. Demnach sollte man die eigentlich natürliche Reihenfolge der Erkenntnisse zu erforschen suchen, um dann methodisch nach derselben die Kinder mit den Dingen und Verhältnissen der Welt bekannt zu machen. Die Hauptsache bliebe aber immer, daß die Anschauungen den Begriffen vorhergiengen, und nicht umgekehrt. (P. I, 513; II, 664—666.)

Weil eingesogene Irrthümer meistens unauslöschlich sind und die

Urtheilskraft am spätesten zur Reife kommt, soll man die Kinder bis zum sechzehnten Jahre von allen Lehren, worin große Irrthümer sein können, frei erhalten, also von aller Philosophie, Religion und allgemeinen Ansichten jeder Art. Man lasse die Urtheilskraft, da sie Reife und Erfahrung voraussetzt, noch ruhen und lähme sie nicht durch Einprägung von Vorurtheilen. Hingegen nehme man, da die Jugend die Zeit ist, Data zu sammeln, besonders das Gedächtniß in Anspruch und fülle es mit dem Wesentlichsten und Richtigsten in jeder Art an. (P. II, 666 fg. 349. H. 428 fg.)

Um die Jugend nicht für das praktische Leben zu verderben, hat man ihr eine genaue und gründliche Kenntniß davon, wie es eigentlich in der Welt hergeht, beizubringen, folglich zu verhüten, daß sie nicht eine falsche, chimärische, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmende Lebensansicht aufnehme. Deshalb ist das Lesen von Romanen, mit Ausnahme weniger, den falschen Einbildungen entgegenwirkender Romane, auszuschließen. (P. II, 668 fg.) Auch ist es nachtheilig, die Moralität der Zöglinge dadurch befördern zu wollen, daß man sie über die wahre moralische Beschaffenheit der Menschen täuscht und ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt. Wenn dann später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachtheiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie sein sollten; aber laß' es dich nicht irren und sei Du besser." (E. 193 fg. H. 390.)

4) Gränze der Erziehung.

Die Wirksamkeit der Erziehung hat sowohl in intellectueller, als in moralischer Hinsicht, an dem Angeborenen des Zöglings ihre Gränze. Wie unser moralischer, so auch kommt unser intellectueller Werth nicht von Außen in uns, sondern geht aus der Tiefe unseres eigenen Wesens hervor, und können keine Pestalozzische Erziehungskünste aus einem geborenen Tropf einen denkenden Menschen bilden; nie! er ist als Tropf geboren und muß als Tropf sterben. (P. I, 510.) Aus der angeborenen Verschiedenheit des individuellen Charakters ist es zu erklären, daß trotz der allergleichsten Erziehung und Umgebung zwei Kinder dennoch den grundverschiedensten Charakter an den Tag legen. So wenig als den angeborenen Geist, eben so wenig vermag die Erziehung den angeborenen Charakter umzuschaffen. Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. (E. 53 fg.)

Esprits forts, s. unter Glaube: Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren.

Essen.

Dadurch, daß wir essen, fallen wir dem Tode, und dadurch, daß wir zeugen, dem Leben nothwendig anheim. Denn durch das Essen

zerstören wir die fremde Form, um uns ihrer Materie zu bemeistern; daher muß, weil alles Lebende demselben Gesetze unterliegt, auch unsere Form wieder zerstört werden, damit ihre Materie wieder andern Formen zufalle. Die Zeugung aber ist die vollendete Bejahung des Willens zum Leben, die eben als Leben erscheinen muß. (H. 406.)

Essentia und existentia.

1) Verhältniß beider zu einander.

Jede Existentia setzt eine Essentia voraus, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht dasein und dabei doch nichts sein; sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert, eben so wenig vermag dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist. Eine Existenz ohne Essenz läßt sich nicht einmal denken. Hingegen schließt die bloße Essenz noch nicht die Existenz ein; denn, wie schon Aristoteles richtig gesagt hat: „Die Existenz kann nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehören.“ (E. 57. P. I, 68. G. 11. W. I, 606.)

2) Folgerungen aus diesem Verhältniß.

Erstens in Bezug auf die Freiheit des Willens: Da jedes Seiende eine ihm wesentliche eigenthümliche Natur (Essenz) haben muß, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden, und dieses vom Menschen und seinem Willen eben so sehr gilt, wie von allen übrigen Wesen in der Natur, also auch er zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften hat, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten, so wäre die Erwartung, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein andeс Mal aber ganz anders handeln werde, gleich der Erwartung, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia, welches heißt, daß Etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist. (E. 58. P. I, 68. 134.)

Zweitens in Bezug auf das Dasein Gottes: Da die Essenz nicht die Existenz involvirt, so ist der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, welcher aus der Essenz Gottes seine Existenz folgert, unhaltbar, ist nichts als ein spitzfindiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. (W. I, 606.) Der von Anselm von Canterbury überkommene Gedanke des Cartesius, daß aus dem bloßen Begriff einer Sache sich ihr Dasein folgern lasse, oder mit andern Worten, daß vermöge der Beschaffenheit oder Definition einer blos gedachten Sache es nothwendig werde, daß sie nicht mehr eine blos gedachte, sondern eine wirklich vorhandene sei, dieser auf Gott, als das vollkommenste Wesen (ens perfectissimum), angewendete Gedanke ist falsch. (P. I, 77.)

3) Zusammenfallen der Essenz und Existenz bei der reinen Materie.

Da die reine Materie die objectiv aufgefaßte Causalität selbst ist, indem ihr ganzes Wesen im Wirken überhaupt besteht, sie selbst also die Wirksamkeit (ενεργεια=Wirklichkeit) der Dinge überhaupt ist, gleichsam das Abstractum alles ihres verschiedenen Wirkens (vergl. Materie); so läßt sich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zusammenfallen und Eines seien; denn sie hat keine andern Attribute als das Dasein selbst überhaupt und abgesehen von aller nähern Bestimmung desselben. Aber die reine, abstracte Materie ist ein Gegenstand des Denkens allein, nicht der Anschauung. Wir denken unter reiner Materie das bloße Wirken in abstracto, ganz abgesehen von der Art dieses Wirkens, also die reine Causalität, und als solche ist sie nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung. (W. II, 52 fg.)

Ethik und Ethisch, s. Moral und Moralisch.

Etymologie, s. Sprache.

Eudämonologie, s. Glückfäligkeitslehre.

Eukolos und Dyskolos.

1) Worauf der Gegensatz zwischen dem Eukolos und Dyskolos beruht.

Wie im Erkennen, so ist auch im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Theil subjectiv und a priori bestimmt. In jedem Individuum ist nämlich das Maaß des ihm wesentlichen Frohsinns oder Trübsinns durch seine Natur ein für alle Mal bestimmt, welches Maaß sich gleich bleibt, wie sehr auch die äußern Umstände wechseln mögen. Sein Leiden und Wohlsein ist demnach nicht von außen, sondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage bestimmt, welche zwar durch das physische Befinden einige Ab- und Zunahme zu verschiedenen Zeiten erfahren kann, im Ganzen aber die selbe bleibt und nichts Anderes ist, als was man sein Temperament oder seine Grundstimmung nennt. Auf der ursprünglichen Verschiedenheit dieser beruht der Platonische Gegensatz zwischen dem Eukolos und Dyskolos, d. i. zwischen dem, der leichten und dem, der schweren Sinnes ist. (W. I, 372 fg. P. I, 345 fg.)

2) Entgegengesetztes Verhalten des Eukolos und Dyskolos.

Nach gleicher Möglichkeit des glücklichen und des unglücklichen Ausganges einer Angelegenheit wird der Dyskolos beim unglücklichen sich ärgern, oder grämen, beim glücklichen aber sich nicht freuen; der Eukolos hingegen wird über den unglücklichen sich nicht ärgern, noch grämen, aber über den glücklichen sich freuen. Wenn dem Dyskolos von zehn Vorhaben neun gelingen, so freut er sich nicht über diese, sondern ärgert sich über das Eine mißlungene; der Eukolos weiß, im

umgekehrten Fall, sich doch mit dem Einen gelungenen zu trösten und aufzuheitern. (P. I, 345.) Die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, sind beim Dyskolos und Eukolos sehr verschieden. Je größer die Dyskolie ist, ein desto geringerer Anlaß reicht hin, Lebensüberdruß und Selbstmord herbeizuführen; je größer hingegen die Eukolie ist, desto mehr muß im äußern Anlaß liegen, um zum Selbstmord zu bestimmen, die Schrecken des Todes zu überwinden. (P. I, 346. H. 449 fg.)

3) Vorzug des Dyskolos vor dem Eukolos.

Wie nicht leicht ein Uebel ohne alle Compensation ist, so ergiebt sich auch hier, daß die Dyskoloi, also die finstern und ängstlichen Charaktere im Ganzen zwar mehr imaginäre, dafür aber weniger reale Unfälle und Leiden zu überstehen haben werden, als die heitern und sorglosen; denn wer Alles schwarz sieht, stets das Schlimmste befürchtet und demnach seine Vorkehrungen trifft, wird sich nicht so oft verrechnet haben, als wer stets den Dingen die heitere Farbe und Aussicht leiht. (P. I, 346.)

Euthanasie, s. Tod.

Evidenz.

1) Welchen Sätzen Evidenz zukommt.

Sätze von ursprünglicher, also durch keinen Beweis vermittelter Gewißheit, wie sie die Grundwahrheiten aller Wissenschaften ausmachen, sind stets entstanden durch Uebertragung des irgendwie anschaulich Aufgefaßten in das Gedachte, Abstracte. Dieserwegen heißen sie evident, welches Prädicat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den blos bewiesenen Sätzen, welche, als conclusiones ex praemissis, nur folgerichtig zu nennen sind. (P. II, 23. Vergl. auch Beweis.)

2) Unterschied zwischen empirischer und apriorischer Evidenz.

Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz ist eine anschauliche; dies verräth schon das Wort. Demnach ist sie entweder eine empirische, oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet. In beiden Fällen liefert sie daher nur immanente, nicht transscendente Erkenntniß. (W. I, 78.)

3) Das Prädicat „evident" unterschieden von den Prädicaten „richtig", „wahr", real".

Ein Begriff ist richtig; ein Urtheil wahr; ein Körper real; ein Verhältniß evident. (W. II, 132.)

Ewige Gerechtigkeit, s. Gerechtigkeit.

Ewigkeit.

1) Begriff der Ewigkeit.

Die Ewigkeit ist ein Begriff, dem keine Anschauung zum Grunde liegt; er ist auch deshalb blos negativen Inhalts, besagt nämlich ein

zeitloses Dasein. (W. II, 551.) Dem von jeher dagewesenen Begriff der Ewigkeit liegt das Bewußtsein der Idealität der Zeit zum Grunde. Die Ewigkeit ist nämlich wesentlich der Gegensatz der Zeit, und so haben die irgend Einsichtigen ihren Begriff auch stets gefaßt, was sie nur konnten in Folge des Gefühls, daß die Zeit blos in unserem Intellect, nicht im Wesen der Dinge an sich liegt. Blos der Unverstand der ganz Unfähigen hat den Begriff der Ewigkeit nicht anders sich auszulegen gewußt, denn als eine endlose Zeit. Dies eben nöthigte die Scholastiker zu ausdrücklichen Aussprüchen, wie: aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans; hatte doch schon Plato und nach ihm Plotinos gesagt: die Zeit ist das bewegte Bild der Ewigkeit (αιωνος εἰκων κινητη ὁ χρόνος). Man könnte in dieser Absicht die Zeit eine auseinandergezogene Ewigkeit nennen und darauf die Behauptung stützen, daß, wenn es keine Ewigkeit gäbe, auch die Zeit nicht sein könnte. Seit Kant ist, im selben Sinne, der Begriff des außerzeitlichen Seins in die Philosophie eingeführt worden; doch sollte man im Gebrauch desselben sehr behutsam sein, da er zu denen gehört, die sich wohl noch denken, jedoch durch gar keine Anschauung belegen und realisiren lassen. (P. II, 43. W. I, 207. 330; II, 551.)

2) Wem Ewigkeit zukommt.

Das Ding an sich bleibt unberührt von der Zeit und Dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehen und Vergehen, ist folglich ewig, eben so die Ideen. Die Zeit ist blos die vertheilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig sind. (W. II, 551; I, 207.) Den individuellen Erscheinungen hingegen kommt Ewigkeit nicht zu; doch könnten sogar die Erscheinungen in der Zeit jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zunächst stehende Dasein nicht haben, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. (W. II, 551.)

3) Woran wir uns der Ewigkeit unsers eigenen innern Wesens bewußt werden.

Je deutlicher Einer sich der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und traumartigen Beschaffenheit aller Dinge bewußt wird, desto deutlicher wird er sich auch der Ewigkeit seines eigenen innern Wesens bewußt; weil doch eigentlich nur im Gegensatz zu diesem jene Beschaffenheit erkannt wird; wie man den raschen Lauf seines Schiffes nur nach dem festen Ufer sehend wahrnimmt, nicht wenn man in das Schiff selbst sieht. (P. II, 287 fg.)

Experiment.

1) Der Weg des Experiments.

Der gewöhnliche und meist der einzig vorhandene Weg der Forschung in den empirischen Wissenschaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, ist der, von der Folge auf den Grund zu gehen,

welcher Weg stets unsicher ist. Das **Experiment** ist schon ein Versuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen; daher ist es entscheidend und bringt wenigstens den Irrthum zu Tage, vorausgesetzt, daß es richtig gewählt und redlich angestellt sei. (W. II, 97.)

2) **Wie der ächte Forscher experimentirt.**

Die, welche die Fortschritte der Physik ganz von den Händen, ohne Zuthun des Kopfes, erwarten, also am liebsten blos experimentiren möchten, ohne dabei zu denken, meinend, ihr physikalischer oder chemischer Apparat solle statt ihrer denken und solle selbst, in der Sprache bloßer Experimente, die Wahrheit aussagen, diese Denkscheuen häufen die Experimente ins Unendliche und in denselben wieder die Bedingungen, so daß mit lauter höchst complicirten, ja, endlich mit ganz vertrackten Experimenten operirt wird, also mit solchen, die nimmermehr ein reines und entschiedenes Resultat liefern können; während der **ächte** und selbstdenkende Forscher seine Experimente möglichst einfach einrichtet, um die deutliche Aussage der Natur rein zu vernehmen und danach zu urtheilen. (P. II, 115.)

3) **Unzulänglichkeit des Experiments ohne Urtheilskraft.**

Auch das Experiment muß wieder beurtheilt werden, setzt also Urtheilskraft voraus. (W. II, 97.) Wohin Denken ohne Experimentiren führt, hat uns das Mittelalter gezeigt; aber unser Jahrhundert ist bestimmt, uns sehen zu lassen, wohin Experimentiren ohne Denken führt. Beispiel: die unglaubliche Roheit der jetzigen mechanischen Physik mit ihrer absurden Atomistik. (P. II, 119.)

Zur Entdeckung der **wichtigsten** Wahrheiten wird nicht die Beobachtung der seltenen und verborgenen, nur durch **Experimente** darstellbaren Erscheinungen führen; sondern die der offen daliegenden, Jedem zugänglichen Phänomene. Daher ist die Aufgabe nicht sowohl, zu **sehen**, was noch Keiner gesehen hat, als bei Dem, was Jeder sieht, zu **denken**, was noch Keiner gedacht hat. Darum auch gehört so viel mehr dazu, ein Philosoph, als ein Physiker zu sein. (P. II, 116.)

F.

Fabel.

Der universellen Analogie und typischen Identität der Dinge, vermöge deren man die heterogensten Dinge an einander erläutern oder veranschaulichen kann, verdankt die Aesopische Fabel ihren Ursprung. (P. II, 439.)

Fachgelehrte, der, s. Gelehrsamkeit.

Fanatismus.

Die Verwebung der Moral mit mythischen Dogmen in den positiven Glaubenslehren — welche Verwebung jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt — hat zur Folge, daß die Gläubigen die Moral von dem mit ihr verwebten Mythos nicht mehr zu trennen vermögen und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehen. Dies geht so weit, daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist. Den Priestern sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur in Folge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen und nicht etwa nur einzelne verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur Ein Mal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Occident sich als Inquisition verkörpern, welche in Madrid allein in 300 Jahren 300,000 Menschen, Glaubenssachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ. (W. I, 427, Anmerk. E. 262 fg.)

Farbe.

1) Subjectiver Ursprung der Farbe.

Eine gründliche Betrachtung der Forbe muß von ihr als physiologischer Function ausgehen. Die Farbe bildet im Vergleich zu dem intellectuellen Theil der Anschauung der Körperwelt (vergl. Anschauung) einen untergeordneten Theil derselben; denn wie der intellectuelle Antheil derselben die Function der so beträchtlichen 3 bis 5 Pfund wiegenden Nervenmasse des Gehirns ist, so ist die Farbe die Function eines feinen Nervenhäutchens, auf dem Hintergrunde des Augapfels, der Retina, deren besonders modificirte Thätigkeit sie ist. Die Farbe gehört also, wie die andern Sinnesempfindungen, zu den bloßen vor aller objectiven Anschauung gegebenen Datis, aus denen erst im Verstand die objective Anschauung wird. Sie ist als Affection des Auges die Wirkung, welche da ist, auch ohne daß sie auf eine Ursache bezogen wird. Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe, ehe es den leuchtenden oder gefärbten Gegenstand als solchen erkennt und anschaut. Dadurch, daß wir die Farbe als einem Körper inhärirend auffassen, wird ihre diesem vorhergegangene unmittelbare

Wahrnehmung durchaus nicht geändert; sie ist und bleibt Affection des Auges. Blos als deren Ursache wird der Gegenstand angeschaut, die Farbe selbst aber ist allein die Wirkung, ist der im Auge hervorgebrachte Zustand, und als solcher unabhängig von der Anschauung des Gegenstandes, der nur für den Verstand da ist. „Der Körper ist roth" bedeutet demnach, daß er im Auge die rothe Farbe bewirkt. (F. 19 fg.)

2) Die äußeren Ursachen der Farbe.

Erst nach der Betrachtung der Farbe als specifischer Empfindung im Auge ist, als eine völlig von ihr verschiedene, die der äußeren Ursachen jener besondern Modificationen der Lichtempfindung anzustellen, d. h. die Betrachtung derjenigen Farben, welche Goethe sehr richtig in physische und chemische eingetheilt hat. Die genaue Kenntniß der Farbe als physiologischer Erscheinung, als Empfindung im Auge, liefert nämlich Data zur Auffindung der Ursache, d. h. des äußern Reizes, der solche Empfindung erregt. Zunächst nämlich muß überall zu jeder möglichen Modification einer Wirkung eine ihr genau entsprechende Modificabilität der Ursache nachweisbar sein; ferner, wo die Modificationen der Wirkung keine scharfen Gränzen gegen einander zeigen, da dürfen auch in der Ursache dergleichen nicht abgesteckt sein, sondern muß auch hier die selbe Allmäligkeit der Uebergänge sich vorfinden; endlich, wo die Wirkung Gegensätze zeigt, da müssen auch hiezu die Bedingungen in der Natur der Ursache liegen. Diesem gemäß liefert die (Schopenhauersche) Theorie, welche die Farbe an sich selbst, d. h. als gegebene specifische Empfindung im Auge betrifft, Data a priori an die Hand zur Beurtheilung der Newtonischen und Götheschen Lehre vom Objectiven der Farbe, d. h. von den äußeren Ursachen, die im Auge solche Empfindung erregen. (F. 22. P. II, 191 fg.)

3) Grundfehler der bisherigen Farbentheorien.

Newton's Fundamentalversehen war, daß er, ohne die Farbe als Wirkung im Auge irgend genau und ihren innern Beziehungen nach kennen zu lernen, voreilig zur Aufsuchung der äußern Ursache derselben schritt. Jedoch ist das selbe Versehen allen Farbentheorien, von den ältesten bis auf die Göthesche, gemeinsam; sie alle reden blos davon, welche Modification der Oberfläche ein Körper, oder welche Modification das Licht, sei es durch Zerlegung in seine Bestandtheile, sei es durch Trübung, oder sonstige Verbindung mit dem Schatten, erleiden muß, um Farbe zu zeigen, d. h. um jene specifische Empfindung im Auge zu erregen, die sich nicht beschreiben, sondern nur sinnlich nachweisen läßt; während offenbar der rechte Weg der ist, sich zunächst an diese Empfindung selbst zu wenden, um zu erforschen, ob nicht aus ihrer Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit sich heraus bringen ließe, worin sie an und für sich, also physiologisch, bestehe. (F. 21. P. II, 190 fg.)

4) Wesen der Farbe.

Unter Einwirkung des Lichtes, oder des Weißen, ist die Retina in voller Thätigkeit, mit Abwesenheit jener beiden aber, d. h. bei Finsterniß, oder Schwarz, tritt Unthätigkeit der Retina ein. Die Farbe nun liegt zwischen diesen beiden, zwischen Schwarz und Weiß, welche selbst keine eigentlichen Farben sind. Die Farbe ist nämlich die qualitativ getheilte Thätigkeit der Retina. Die Verschiedenheit der Farben ist das Resultat der Verschiedenheit der qualitativen Hälften, in welche diese Thätigkeit auseinandergehen kann, und ihres Verhältnisses zu einander. Gleich können diese Hälften nur Ein Mal sein, und dann stellen sie das wahre Roth und das vollkommene Grün dar. Ungleich können sie in unzähligen Verhältnissen sein, und daher ist die Zahl der möglichen Farben unendlich. Jede einzelne Farbe ist ein bestimmter Zahlenbruch der vollen Thätigkeit der Retina. Jeder Farbe wird, nach ihrer Erscheinung, ihr im Auge zurückgebliebenes Komplement zur vollen Thätigkeit der Retina als physiologisches Spektrum nachfolgen. Dies geschieht, weil die Nervennatur der Retina es mit sich bringt, daß, wenn sie, durch die Beschaffenheit eines äußern Reizes, zur Theilung ihrer Thätigkeit in zwei verschiedene Hälften genöthigt worden ist, dann der vom Reiz hervorgerufenen Hälfte, nach Wegnahme desselben, die andere von selbst nachfolgt. Indem nämlich die Retina den natürlichen Trieb hat, ihre Thätigkeit ganz zu äußern, sucht sie, nachdem sie auseinandergerissen war, sie wieder zu ergänzen. Ein je größerer Theil der vollen Thätigkeit der Retina eine Farbe ist, ein desto kleinerer muß ihr Komplement zu dieser Thätigkeit sein; d. h. je mehr eine Farbe, und zwar wesentlich, nicht zufällig, hell, dem Weißen nahe ist, desto dunkler, der Finsterniß näher, wird das nach ihr sich zeigende Spektrum sein; und umgekehrt. (F. 23. 32. P. II, 194 fg.)

Göthes Urphänomen verdient diesen Namen nicht mehr. Denn es ist nicht, wie er es nahm, ein schlechthin Gegebenes und aller Erklärung auf immer Entzogenes; vielmehr ist es nur die Ursache, wie sie, der physiologischen Theorie zufolge, zur Hervorbringung der Wirkung, d. i. der Halbirung der Thätigkeit der Netzhaut, erfordert ist. Eigentliches Urphänomen ist allein diese organische Fähigkeit der Netzhaut, ihre Nerventhätigkeit in zwei qualitativ entgegengesetzte, bald gleiche, bald ungleiche Hälften auseinandergehen und succeſſiv hervortreten zu lassen. Dabei müssen wir stehen bleiben, indem, von hier an, sich höchstens nur noch Endursachen absehen lassen, wie uns dies in der Physiologie durchgängig begegnet, also etwa, daß wir durch die Farbe ein Mittel mehr haben, die Dinge zu unterscheiden und zu erkennen. (F. 73. P. II, 194.)

5) Die Haupt-Farben und ihr Schema.

Zwar scheint es, da der Farbenkreis eine zusammenhängende stetige Größe ist und alle seine Farben durch unmerkliche Nüancen in einander übergehen, beliebig, wie viele Farben man annehmen will. Es finden

sich jedoch bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Roth, Grün, Orange, Blau, Gelb, Violett, besondere Namen, welche überall verstanden werden, als die nämlichen, ganz bestimmten Farben bezeichnend, und jede empirisch vorkommende Farbe wird nach derjenigen aus jenen sechs benannt, der sie am nächsten kommt; dabei aber wird ihre Abweichung von derselben, also der Grad der Reinheit oder Unreinheit, in welchem sie diese darstellt, gefühlt. Diese sechs Farben müssen daher gewissermaßen a priori erkannt sein und es muß eine Norm, ein Ideal, eine Anticipation jener Farben, unabhängig von der Erfahrung geben, mit welcher jede wirkliche, empirische Farbe verglichen wird. Den Schlüssel hiezu liefert die Erkenntniß, daß das sich als in gewissen ganzen und den ersten Zahlen ausdrückbar darstellende Verhältniß der beiden Hälften, in welche bei den angeführten Farben die Thätigkeit der Retina sich theilt, diesen drei Farbenpaaren einen Vorzug giebt, der sie vor allen andern auszeichnet. Wie die sieben Töne der Skala sich von den unzähligen andern der Möglichkeit nach zwischen ihnen liegenden nur durch die Rationalität ihrer Vibrationszahlen auszeichnen, so auch die sechs mit eigenen Namen belegten Farben von den unzähligen zwischen ihnen liegenden nur durch die Rationalität und Simplicität des in ihnen sich darstellenden Bruches der Thätigkeit der Retina, wie aus folgendem Schema zu ersehen ist:

Schwarz,	Violett,	Blau,	Grün,	Roth,	Orange,	Gelb,	Weiß.
0	$^1/_4$	$^1/_3$	$^1/_2$	$^1/_2$	$^2/_3$	$^3/_4$	1

Schwarz und Weiß, da sie keine Brüche, also keine qualitative Theilung darstellen, sind nicht im eigentlichen Sinne Farben. Sie stehen hier blos als Gränzpfosten, zur Erläuterung der Sache. Die wahre Farbentheorie hat es demnach stets mit Farbenpaaren zu thun, und die Reinheit einer gegebenen Farbe beruht auf der Richtigkeit des in ihr sich darstellenden Bruches. Die Zahl der Farben ist unendlich; dennoch enthalten jede zwei entgegengesetzte Farben die Elemente, die volle Möglichkeit aller andern. Die Farbe erscheint immer als Dualität, da sie die qualitative Bipartition der Thätigkeit der Retina ist. Die Theilungspunkte sind unzählig, und, als durch äußere Ursachen bestimmt, insofern für das Auge zufällig. Sobald aber die eine Hälfte gegeben ist, folgt die andere, als ihr Komplement, nothwendig. Es war daher eine doppelte Absurdität, die Summe aller Farben, wie die Newtonianer thun, aus einer ungeraden Zahl bestehen zu lassen. (F. 32—35.)

6) Die physischen und chemischen Farben.

An den ersten und wesentlichsten Theil der Farbenlehre, welcher die Farben als Zustände, Affectionen des Auges, betrachtet, also an die Farbenlehre im engsten Sinne schließt sich als der zweite Theil die Betrachtung der Ursachen, welche, von Außen als Reize auf das

Auge wirkend, nicht, wie das reine Licht und das Weiße, die ungetheilte Thätigkeit der Retina in stärkern oder schwächern Graden, sondern immer nur eine qualitative Hälfte derselben hervorrufen. Diese äußern Ursachen hat Göthe sehr richtig und treffend in zwei Klassen gesondert, nämlich in die chemischen und physischen Farben, d. h. in die den Körpern inhärirenden, bleibenden Farben, und die blos temporären, durch irgend eine besondere Combination des Lichtes mit den durchsichtigen Medien entstehenden. Ihr Unterschied läßt sich durch einen einzigen völlig allgemeinen Ausdruck so bezeichnen: physische Farben sind diejenigen Ursachen der Erregung einer qualitativen Hälfte der Thätigkeit der Retina, die uns als solche zugänglich sind; daher wir einsehen, daß, wenn wir auch über die Art ihres Wirkens noch uneinig sind, dasselbe doch gewissen Gesetzen unterworfen sein muß, die auch unter den verschiedensten Umständen und bei den verschiedensten Materien obwalten, so daß das Phänomen stets auf sie zurückgeführt werden kann. Die chemischen Farben hingegen sind die, bei denen dies nicht der Fall ist, sondern deren Ursache wir erkennen, ohne die Art ihres speciellen Wirkens auf das Auge irgend zu begreifen. Denn, wenn wir gleich wissen, daß z. B. dieser oder jener chemische Niederschlag diese bestimmte Farbe giebt und insofern ihre Ursache ist; so wissen wir doch hier nicht die Ursache der Farbe als solcher, nicht das Gesetz, demzufolge sie eintritt, sondern ihr Eintreten wird nur a posteriori erkannt und bleibt für uns insofern zufällig. Von den physischen Farben hingegen wissen wir als solchen die Ursache, das Gesetz ihrer Erscheinung; daher auch unsere Erkenntniß derselben nicht an bestimmte Materien gebunden ist, sondern von jeder gilt; so z. B. entsteht Gelb, sobald Licht durch ein trübes Mittel bricht, dies mag nun ein Pergament, eine Flüssigkeit, ein Dunst, oder das prismatische Nebenbild sein. — Dem Gesagten zufolge kann man die physischen Farben auch die verständlichen, die chemischen aber die unverständlichen nennen. Durch Zurückführung der chemischen Farben auf physische, in irgend einem Sinne, würde der zweite Theil der Farbenlehre zur Vollendung gebracht sein. (F. 66 ff. P. II, 200.)

Fatum. Fatalismus.

1) Worauf der Fatalismus beruht.

Die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der εἱμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, beruht auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden. (E. 60.)

2) Beweisbare Grundwahrheit des Fatalismus.

Das Fatum, die εἱμαρμενη, der Alten ist eben nichts Anderes, als die zum Bewußtsein gebrachte Gewißheit, daß alles Geschehende durch die Causalkette fest verbunden ist und daher streng nothwendig eintritt, demnach das Zukünftige schon vollkommen fest steht, sicher und genau bestimmt ist und daran so wenig etwas geändert werden kann, wie am

Vergangenen. Blos das Vorherwissen desselben kann an den fatalistischen Mythen der Alten als fabelhaft angesehen werden, wenn wir hierbei von der Möglichkeit des Hellsehens und des zweiten Gesichts abstrahiren. Statt die Grundwahrheit des Fatalismus durch seichtes Geschwätz und alberne Ausflüchte beseitigen zu wollen, sollte man suchen, sie recht deutlich zu verstehen und zu erkennen, da sie eine demonstrable Wahrheit ist, welche ein richtiges Datum zum Verständniß unsers so räthselhaften Daseins liefert. (P. II, 251 fg.)

3) Unterschied zwischen Prädestination und Fatalismus, Vorsehung und Fatalismus.

Prädestination und Fatalismus sind nicht in der Hauptsache verschieden, sondern nur darin, daß der gegebene Charakter und die von außen kommende Bestimmung des menschlichen Thuns bei jener von einem erkennenden, bei diesem von einem erkenntnißlosen Wesen ausgeht. Im Resultat treffen sie zusammen: es geschieht was geschehen muß. (P. II, 252.)

Was die Alten Schicksal (Fatum) nannten, ferner Das, was sie unter dem leitenden Genius jedes Einzelnen verstanden, endlich Das, was die Christen als Vorsehung (προνοια) verehren — diese Drei unterscheiden sich zwar dadurch, daß das Fatum blind, die beiden Andern sehend gedacht werden; aber dieser anthropomorphistische Unterschied fällt weg und verliert alle Bedeutung bei dem tiefinnern, metaphysischen Wesen der Dinge, in welchem allein wir die Wurzel jener unerklärlichen Einheit des Zufälligen mit dem Nothwendigen zu suchen haben, welche sich als der geheime Lenker aller menschlichen Dinge darstellt. (P. I, 225.)

4) Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem höhern Fatalismus.

Die Ueberzeugung, daß, so sehr auch der Lauf der Dinge sich als rein zufällig darstellt, er es doch im Grunde nicht ist, vielmehr alle Zufälle von einer tief verborgenen Nothwendigkeit umfaßt werden, deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist, — diese Ueberzeugung, der zufolge jene Nothwendigkeit alles Geschehenden keine blinde ist, folglich auch der Lebenslauf jedes Einzelnen einen eben so planmäßigen, wie nothwendigen Hergang hat, ist ein Fatalismus höherer Art, der sich jedoch nicht, wie der einfache, demonstriren läßt, auf welchen aber dennoch vielleicht Jeder, früher oder später, einmal geräth. Man kann denselben, zum Unterschiede von dem gewöhnlichen und demonstrablen, den transscendenten Fatalismus nennen. Er stammt nicht, wie jener, aus einer eigentlichen theoretischen Erkenntniß, sondern er setzt sich aus den Erfahrungen des eigenen Lebenslaufs allmälig ab, welcher, so verworren und zufällig er auch scheinen mag, als ein in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes, wie ein durchdachtes Epos, sich darstellt. Dieser transscendente Fatalismus, zu welchem die aufmerksame Betrachtung des eigenen Lebens

vielleicht Jedem einmal Anlaß giebt, hat nicht nur viel Trostreiches, sondern vielleicht auch viel Wahres, daher er zu allen Zeiten sogar als Dogma behauptet worden ist. (P. I, 218 fg.)

5) Widerlegung einer falschen Folgerung aus dem Fatalismus.

Man könnte aus der Theorie vom unabwendbaren Schicksal die Folgerung des Türkenglaubens ziehen, daß man sich dem Lauf der Dinge gegenüber passiv zu unterwerfen habe, weil es ja unnütz sei, dem Unabänderlichen zu widerstreben. Diese Folgerung ist aber eine falsche. Obwohl nämlich Alles als vom Schicksal unwiderruflich vorherbestimmt angesehen werden kann, so ist es dies doch eben nur mittelst der Kette der Ursachen. Daher in keinem Falle bestimmt sein kann, daß eine Wirkung ohne ihre Ursache eintrete. Nicht die Begebenheit schlechthin also ist vorherbestimmt, sondern dieselbe als Erfolg vorhergängiger Ursachen; also ist nicht der Erfolg allein, sondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten bestimmt ist, vom Schicksal beschlossen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch sicherlich nicht der Erfolg; beides immer nach der Bestimmung des Schicksals, die wir aber auch immer erst hinterher erfahren. (W. I, 356.)

Feiertage.

Es wäre vielleicht besser, wenn es gar keine Feiertage gäbe, dafür aber so viel mehr Feierstunden. Wie wohlthätig würden die 16 Stunden des langweiligen und eben dadurch gefährlichen Sonntags, wenn 12 davon auf alle Tage der Woche vertheilt wären. Zur Religionsübung hätte der Sonntag an zweien immer noch genug, und mehr werden derselben doch fast nie gewidmet, noch weniger der andächtigen Meditation. Die Alten hatten auch keinen wöchentlichen Ruhetag. Freilich aber würde es sehr schwer halten, die so erkauften zwei täglichen Mußestunden den Leuten wirklich zu erhalten und vor Eingriffen zu sichern. (P. II, 278.)

Feigheit, s. Muth.

Feste, Festlichkeiten, s. Freude.

Flußfische.

Die Vergleichung der Flußfische in sehr weit von einander entfernten Ländern legt vielleicht das deutlichste Zeugniß ab von der ursprünglichen Schöpferkraft der Natur, welche sie überall, wo Ort und Umstände ähnlich sind, auch auf ähnliche Weise ausgeübt hat. Bei ungefährer Gleichheit der geographischen Breite, der topographischen Höhe, endlich auch der Größe und Tiefe der Ströme wird man, selbst an den von einander entlegensten Orten, entweder ganz die selben, oder doch sehr ähnliche Fischspecies finden. (P. II, 160 fg.)

Folge, zeitliche.

1) Die zeitliche Folge als allein vermöge der Anschauung a priori verständliches Verhältniß.

Was in Hinsicht auf den Raum Lage heißt, das Verhältniß, in welchem die Theile desselben zu einander stehen, das heißt in Hinsicht auf die Zeit Folge, Succession. (G. 131.) Diese Verhältnisse sind eigenthümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unserer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand, noch die Vernunft, mittelst bloßer Begriffe, sie zu fassen vermag; sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich; denn was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen so wenig deutlich zu machen, als was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn sei. (G. 131.)

2) Gesetz der zeitlichen Folge.

In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seins, als Gesetz der Folge; weil die Zeit nur Eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen, wie im Raume, in ihr sein kann. Das Zählen dient dazu, die einzelnen Schritte der Succession zu markiren. (G. 133. Vergl. Arithmetik.)

3) Unabhängigkeit der zeitlichen Folge von der Causalität.

Nach Kant können wir gar keine Folge in der Zeit als objectiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursache und Wirkung; jede andere von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen sei blos durch unsere Willkür so und nicht anders bestimmt. Dies ist falsch. Denn Erscheinungen können sehr wohl auf einander folgen, ohne aus einander zu erfolgen. Und dies thut dem Gesetze der Causalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist; nur folgt sie nicht blos auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursache zugleich sind und mit denen sie in keiner Causalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objectiv ist und von einer subjectiven, z. B. meiner Phantasmen, sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Causalverbindung stehen, ist eben was man Zufall nennt. (G. 87 fg.)

(Ueber das Verhältniß von Grund und Folge s. Grund.)

Form.

1) Die Form als Bestimmung der Materie.

Unter Form im weitern Sinne versteht man die Zustände der Materie. (W. II, 49.) Im philosophischen Sinne ist die Form der Gegensatz der Materie, begreift daher alle Qualität. (P. II, 455.) Indem der Wille (das Ding an sich) objectiv wird, d. h. in die

Vorstellung übergeht, ist die Materie das allgemeine Substrat dieser Objectivation, oder vielmehr die Objectivation selbst, in abstracto genommen, d. h. abgesehen von aller Form. Die Materie ist demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der Form und Qualität seinen Ausdruck hat. (W. II, 350.)

2) Gegensatz zwischen Form und Materie.

Die Formen wechseln, die Materie beharrt. (W. II, 49.) Das einzig Bleibende ist — dies müssen wir als die unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur anerkennen — die Materie, welche unentstanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entstanden scheint, und neben ihr ist als der Vater der Dinge die Form, welche, eben so flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, so lange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Theil derselben), aber wenn sie diesen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyosauren bezeugen. Doch können wir dieser Aussage der Natur keine unbedingte Wahrheit zugestehen, sondern nur die bedingte, welche der Kant'sche Idealismus treffend als eine solche bezeichnet hat, indem er sie die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich nannte. (W. II, 327. P. II, 286.)

Nur die Form, als das Wechselnde, ist dem Gesetz der Causalität unterworfen, die Materie dagegen, als das Beharrende, ist frei von demselben. Daher betrifft die Frage nach der Ursache eines Dinges stets nur dessen Form, d. h. Zustand, Beschaffenheit, nicht aber dessen Materie. (W. II, 49.)

Die Form begründet die Verschiedenheit der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher sagten die Scholastiker: forma dat esse rei; genauer würde dieser Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. (W. II, 49.)

3) Verbindung der Form mit der Materie.

Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches stets ein Einzelnes ist, also das Ding. (W. II, 49.) Durch die ihm innewohnenden Kräfte, die seine Qualität ausmachen, ist jeder Körper die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. (W. II, 352.)

4) Zeitlicher Ursprung der Formen.

Der zeitliche Ursprung der Formen, der Gestalten oder Species, kann füglich nicht irgend wo anders gesucht werden, als in der Materie. Aus dieser müssen sie einst hervorgebrochen sein; eben weil solche die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, welcher das Wesen an sich aller Erscheinungen ausmacht. Indem er zur Erscheinung wird, d. h. dem Intellect sich objectiv darstellt, nimmt die Materie, als seine Sichtbarkeit, mittelst der Functionen des Intellects, die Form an. Daher

sagten die Scholastiker: materia appetit formam. Daß der Ursprung aller Gestalten der Lebendigen ein solcher war, ist nicht zu bezweifeln; es läßt sich nicht einmal anders denken. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Gestalten offen stehen und von der Natur mit gränzenloser Sorgfalt und Eifer gesichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, ist allein durch die Erfahrung zu entscheiden. (W. II, 352.) In Wahrheit ist zwar keineswegs die letzte und erschöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Ursprung, wie der unorganischen Formen, so auch der organischen Wesen allerdings in der Materie zu suchen. (W. II, 354. N. 56. Vergl. auch generatio aequivoca.)

5) Gegensatz zwischen Natur- und Kunstproduct in Hinsicht auf die Form.

Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturproducts; Diversität beider des Kunstproducts. Bei letzterem wird vom Willen dem Stoff eine ihm fremde Form aufgezwungen, welcher er widerstrebt, weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee angehört; er muß also erst überwältigt werden und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur; hier ist die Materie von der Form völlig durchdrungen. (N. 55 fg.)

Fortdauer, nach dem Tode, s. Unzerstörbarkeit.

Fortuna, s. Glück.

Franzosen.

1) Nationalcharakter der Franzosen.

Die übertriebene Sorge und Bekümmerniß um die fremde Meinung (um Das, was man vorstellt), eine Sorge, welche allem unserm, so oft gekränkten, weil so krankhaft empfindlichen Selbstgefühl, allen unsern Eitelkeiten und Prätensionen, wie auch unserm Prunken und Großthun zum Grunde liegt, — läßt sich am deutlichsten an den Franzosen beobachten, als bei welchen sie ganz endemisch ist und sich oft in der abgeschmacktesten Ehrsucht, lächerlichsten National-Eitelkeit und unverschämtesten Prahlerei Luft macht; wodurch dann ihr Streben sich selbst vereitelt, indem es sie zum Spotte der andern Nationen gemacht hat und die grande nation ein Neckname geworden ist. (P. I, 377. 424. H. 386.) Daß die Franzosen, die lebenslustigste, heiterste, sinnlichste und leichtsinnigste Nation in Europa, es sind, unter welchen der bei Weitem strengste aller Mönchsorden, der Trappistische, entstanden ist und sich erhalten hat, — diese auffallende Thatsache findet ihre Erläuterung an den Bekehrungsgeschichten Solcher, die nach einem sehr bewegten Leben im Drange der Leidenschaften plötzlich zur Resignation griffen, Einsiedler und Mönche wurden. (W. I, 467.)

Gemäß der Erfahrung, daß jeder Charakter sich am vortheilhaftesten in einem bestimmten Lebensalter ausnimmt, ist an den Franzosen häufig zu bemerken, daß sie sich am vortheilhaftesten im Alter darstellen, als wo sie milder, weil erfahrener und gelassener sind. (P. I, 518.)

2) Philosophie der Franzosen.

In Frankreich steht die Philosophie, im Ganzen genommen, fast noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. (E. 85.) Die französischen Sensualphilosophen, welche, seitdem Condillac in die Fußstapfen Locke's trat, sich abmühen, wirklich darzuthun, daß unser ganzes Vorstellen und Denken auf bloße Sinnesempfindungen zurücklaufe (penser c'est sentir), welche sie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, haben wirklich des idées bien simples. (W. II, 24 fg. P. I, 50.)

Die Franzosen sind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primäre Qualitäten (primary qualities) sie Alles in der Welt erklären zu können meinen. Ihre stillschweigende Voraussetzung dabei ist, daß die Materie nur durch mechanische Kräfte bewegt werden kann. (W. II, 343. P. II, 121. 127.)

An den Franzosen könnte man so recht ein gutes Werk (une charité) ausüben, wenn man ihnen Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft richtig und genau übersetzen wollte, um sie vom Rückfall in den Demokritismus, wenn es noch möglich ist, zu curiren. (P. II, 118.)

Die Rohheit der jetzigen, namentlich von den Franzosen ausgebildeten mechanischen Physik zeigt, wohin Experimentiren ohne Denken, übertriebene Werthschätzung des mathematischen Calcüls und Vernachlässigung der Kant'schen Philosophie führt. (P. II, 119. G. 77. W. II, 343.)

Jedoch gegenüber der deutschen a priori construirenden Naturphilosophie stehen die Franzosen sehr würdig da, mit ihrer redlichen Empirie, eingeständlich bestrebt, nur von der Natur zu lernen und ihren Gang zu erforschen, nicht aber ihr Gesetze vorzuschreiben. Blos auf dem Wege der Induction haben sie ihre so tief gefaßte, wie treffende Eintheilung des Thierreichs gefunden. (P. II, 63.)

3) Französische Sprache und Stil.

Die französische Sprache mit ihren scheußlichen Endsylben und dem Nasal ist der elendeste romanische Jargon, die schlechteste Verstümmelung lateinischer Worte, — eine armsälige Sprache. (P. II, 612.) Die Verunstaltung und Verhunzung griechischer Worte durch die französische Schreibart — z. B. Etiologie, Esthétique; bradype, Oedipe, Andromaque — ist eine knabenhafte Barbarei, von der die Akademiker doch abstehen sollten. (P. II, 612.)

Im Gegensatz zum deutschen stile empesé zeichnet sich der französische

Stil vortheilhaft aus. Keine Prosa liest sich so leicht und angenehm, wie die französische. Der Franzose reiht seine Gedanken in möglichst logischer und überhaupt natürlicher Ordnung an einander und legt sie so seinem Leser successive zu bequemer Erwägung vor, damit dieser einem jeden derselben seine ungetheilte Aufmerksamkeit zuwenden könne; während der deutsche verschränkte Periodenbau dem leitenden Grundsatz der Stilistik, daß der Mensch nur einen Gedanken zur Zeit deutlich denken kann, zuwiderhandelt, indem er ihm zumuthet, daß er deren zwei oder gar mehrere auf ein Mal denke. (P. II, 577.)

4) Französische Poesie.

Die Armsäligkeit französischer Poesie beruht hauptsächlich darauf, daß sie (da es in der französischen Sprache kein Metrum, sondern Reim allein giebt) ohne Metrum, auf den Reim allein beschränkt ist, und wird dadurch vermehrt, daß sie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantischer Satzungen ihre Reimerei erschwert hat, wie z. B., daß nur gleich geschriebene Sylben reimen, daß der Hiatus verpönt ist, u. s. w., welchem Allem die neuere französische Dichterschule ein Ende zu machen sucht. (W. II, 486 fg.)

Daß jedes heftige Hervortreten des Willens gemein ist und selbst im Drama die Leidenschaften und Affecte leicht gemein erscheinen, — dies wird besonders an den französischen Tragikern bemerklich, als welche sich kein höheres Ziel, als eben Darstellung der Leidenschaften, gesteckt haben und nun bald hinter ein sich blähendes, lächerliches Pathos, bald hinter epigrammatische Spitzreden die Gemeinheit der Sache zu verstecken suchen. (P. II, 635.)

Während jede Empfindung der poetischen Personen bei Shakespeare, — ganz entgegengesetzt der Art, wie sich in der Wirklichkeit die Empfindung äußert, — so beredt ist und wir Unrecht haben, dies als unnatürlich zu tadeln, weil es zum Idealischen der Person gehört; so sind die Franzosen hierin der Natur getreuer: „Dieu! — Ciel! — Seigneur!" — und so viel schlechter. (H. 366.)

(Ueber die Einrichtung des französischen Trauerspiels in Hinsicht auf die Einheit vergl. unter Drama: Die drei Einheiten.)

5) Französische Musik.

Allegro in Moll ist in der französischen Musik sehr häufig und charakterisirt sie; es ist, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt. (W. II, 521.)

Frauen, s. Weiber.

Freiheit.

I. Die Freiheit als metaphysische Eigenschaft.

1) Begriff der Freiheit.

Der Begriff der Freiheit ist eigentlich ein negativer, indem sein Inhalt blos die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des als Folge durch einen Grund Bestimmtseins, ist. In metaphysischer Hinsicht

bedeutet also Freiheit so viel als Grundlosigkeit, Ursprünglichkeit. (W. I, 338.)

2) Subject der Freiheit.

Da die Erscheinung durchweg dem Satz vom Grund unterworfen und Nothwendigkeit durchaus identisch ist mit Folge aus gegebenem Grunde, so ist Alles, was zur Erscheinung gehört, durchweg nothwendig bestimmt, kann daher in keiner Beziehung anders sein, als es ist. Freiheit kann daher nur Demjenigen zukommen, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich und als solches nicht dem Satz vom Grund unterworfen, nicht als Folge durch einen Grund bestimmt ist, also nur dem Willen, dem Kern aller Erscheinung. (W. I, 338.)

3) Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit.

Jedes Ding ist als Erscheinung, als Object, durchweg nothwendig; dasselbe ist aber an sich Wille und als solcher für alle Ewigkeit frei. Die Erscheinung, das Object, ist nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Dasein überhaupt aber dieses Objects und die Art seines Daseins, d. h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit andern Worten sein Charakter, ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht dasein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Anderes sein; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre; aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets nothwendig bestimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden. (W. I, 338 fg. E. 96. 174—178.)

4) Unvereinbarkeit der Freiheit mit dem Theismus.

Dem Theismus zufolge ist der Mensch seinem ganzen Sein und Wesen (Existentia und Essentia) nach das Werk Gottes. Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Existentia und Essentia nach das Werk eines Andern ist, doch sich selbst uranfänglich und vom Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich sein könne? Aus dem Satz Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, ergiebt sich, daß der Urheber seiner Beschaffenheit auch der Urheber seiner Wirkungen, oder Handlungen, und als solcher für dieselben verantwortlich ist. Wenn eine schlechte Handlung aus der Natur, d. h. der angeborenen Beschaffenheit des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig gienge? Ohne Aseität ist die Freiheit und Verantwortlichkeit undenkbar. (E. 71 fg. P. I, 135; II, 252. Vergl. auch Aseität.)

II. Die praktische Freiheit.

1) Begriff der praktischen Freiheit.

Auch in praktischer Hinsicht ist der Begriff der Freiheit ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden; dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives sein. (E. 3.)

2) Eintheilung der praktischen Freiheit.

Der möglichen Beschaffenheit des Hemmenden entsprechend hat der Begriff dieser Freiheit drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellectuelle und moralische Freiheit. (E. 3.)

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. In dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, in welcher er als das Prädicat animalischer Wesen gebraucht wird, werden Thiere und Menschen dann frei genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehen. Diese Freiheit bezieht sich also nur auf das Können. Ihr ist die politische Freiheit beizuzählen. Diese Bedeutung des Begriffs der Freiheit ist die ursprüngliche und populäre. (E. 4.)

b) Intellectuelle Freiheit. Diese besteht darin, daß der Intellect oder das Erkenntnißvermögen, welches das Medium der Motive ist, durch welches hindurch sie auf den Willen wirken, sich in einem normalen Zustande befindet, seine Functionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, so daß dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern kann.

Aufgehoben wird diese intellectuelle Freiheit theils durch dauernde oder vorübergehende Zerrüttung des Erkenntnißvermögens, wie Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus, Schlaftrunkenheit, theils durch äußere Umstände, welche die Auffassung der Motive verfälschen, indem sie Irrthum veranlassen, wie z. B. wenn Jemand Gift statt Arznei eingießt.

Vermindert oder partiell aufgehoben wird die intellectuelle Freiheit durch den Affect und durch den Rausch.

Als in intellectueller Unfreiheit begangen sind also alle die Thaten anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was er that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. (E. 98—101.)

c) Moralische Freiheit. Während die physische Freiheit sich auf das Können bezieht, bezieht sich die moralische auf das Wollen. Man warf nämlich, ausgehend von der Erfahrung, daß ein Mensch manchmal ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu sein, durch bloße Motive, wie etwa Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. s. w.

abgehalten wird so zu handeln, wie es außerdem seinem Willen gemäß wäre, die Frage auf, ob der Wille in dem Sinne frei ist, daß er, ohne durch Motive als Gründe zu einer Entscheidung genöthigt zu sein, sich von selbst, d. h. ohne allen Grund oder, was gleichbedeutend ist, ohne alle Nothwendigkeit, zu dem Einen oder Andern entscheiden kann. Die Freiheit in diesem Sinne heißt liberum arbitrium indifferentiae. Ihr wesentliches Merkmal ist, daß einem mit ihr begabtem Individuum unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind. Ob es eine solche Freiheit giebt, das ist zu untersuchen. (E. 5—9. 13.)

3) Kritik der Indifferenz des Willens.

a) Aussage des Selbstbewußtseins.

Das Selbstbewußtsein sagt zwar die Freiheit des Thuns aus — unter Voraussetzung des Wollens; aber über die Freiheit des Wollens, d. h. über die Unabhängigkeit unserer Willensacte von Motiven, über die Möglichkeit also, im einzelnen Falle Entgegengesetztes wollen, sich auf entgegengesetzte Weise bestimmen zu können, sagt es nichts aus und kann es nichts aussagen. Die Hauptquelle des Scheins, vermöge dessen der philosophisch Rohe in einem gegebenen Falle entgegengesetzte Willensacte für gleich möglich hält, ist Verwechselung des Wünschens mit Wollen. Wünschen kann er Entgegengesetztes, aber Wollen nur Eins davon, und welches dieses sei, offenbart dem Selbstbewußtsein allererst die That. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren von entgegengesetzten Wünschen der eine und nicht der andere zum Willensact und zur That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtsein nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder; über jeden derselben sagt das Selbstbewußtsein aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensact wird. Aber diese subjective Möglichkeit ist eben ganz hypothetisch. Ueber die objective, den Ausschlag gebende Möglichkeit hingegen sagt das Selbstbewußtsein, welchem sie als in der objectiven Welt liegend fremd ist, nichts aus. Jene subjective Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objective Möglichkeit haftet. (E. 16—18. 42 fg.)

Abgesehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an sich, ein wirklich Ursprüngliches und Unabhängiges ist, auch im Selbstbewußtsein das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit seine, obwohl schon determinirten Acte begleiten muß, — entsteht der Schein einer empirischen Freiheit des Willens (statt der transscendentalen, die ihm allein beizulegen ist), also einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der gesonderten und subordinirten Stellung des Intellects gegen den Willen. Der Intellect erfährt nämlich die Beschlüsse des Willens erst a posteriori

und empirisch. Demnach hat er bei einer vorliegenden Wahl kein Datum darüber, wie der Wille sich entscheiden werde. Denn der intelligible Charakter (vergl. Charakter), vermöge dessen, bei gegebenen Motiven, nur eine Entscheidung möglich und diese demnach eine nothwendige ist, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellects, sondern blos der empirische wird ihm durch seine einzelnen Acte successive bekannt. Daher also scheint dem erkennenden Bewußtsein (Intellect), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengesetzte Entscheidungen gleich möglich wären. Hiermit aber verhält es sich gerade so, wie wenn man bei einer senkrecht stehenden, aus dem Gleichgewicht und in's Schwanken gerathenen Stange, sagt „sie kann nach der rechten oder nach der linken Seite umschlagen", welches „kann" doch nur eine subjective Bedeutung hat und eigentlich besagt „hinsichtlich der uns bekannten Data"; denn objectiv ist die Richtung des Falls schon nothwendig bestimmt, sobald das Schwanken eintritt. So demnach ist auch die Entscheidung des eigenen Willens blos für seinen Zuschauer, den eigenen Intellect, indeterminirt, mithin nur relativ und subjectiv; hingegen an sich selbst und objectiv ist die Entscheidung determinirt und nothwendig, wenngleich diese Determination erst durch die erfolgende Entscheidung in's Bewußtsein tritt. (W. I, 342 fg.)

b) Aussage des Verstandes.

Die allgemeinste und grundwesentlichste Form des Verstandes, des Organs der Anschauung der objectiven Welt (vergl. Verstand), ist das Gesetz der Causalität. Mit dem Verstande nun die in der Erfahrung vorkommenden wollenden, vom Willen bewegten Wesen betrachtend, finden wir zwar, daß eine große Verschiedenheit in der Art stattfindet, wie die Causalität ihr Recht an ihnen geltend macht, indem die unorganischen Körper durch Ursachen (im engsten Sinne des Worts), die Pflanzen durch Reize, die Thiere durch Motive bewegt werden; aber durch diese Unterschiede der Causalität wird das allgemeine, a priori gewisse Gesetz, daß jede Veränderung, also auch jeder Willensact, eine Ursache hat, folglich nothwendig eintritt, nicht beeinträchtigt. Der Mensch, so frei er auch scheint, macht doch keine Ausnahme von dem Gesetze der Causalität, diesem allgemeinen Naturgesetze. Seine Freiheit ist nur eine relative, comparative, hat nur den Sinn, daß er vermöge seiner Vernunft und Deliberationsfähigkeit frei ist vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objecte, welchem das Thier unterworfen ist, indem er sich nach Gedanken, welche seine Motive sind, bestimmt. Durch diese relative Freiheit ist aber ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive nicht im Mindesten aufgehoben, oder auch nur verringert. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und comparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae halten. Der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und

da das Gesetz der Causalität für alle diese a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen sein. So sagt es der reine Verstand a priori, so bestätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie und so bezeugt es die Erfahrung, wenn man sich nicht durch die geistige, immaterielle Beschaffenheit der den Menschen bestimmenden Ursachen (Gedanken) täuschen läßt. Bei dem Versuch, das liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen, steht einem der Verstand still, weil er keine Form hat, so etwas zu denken. Ueberdies ist mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen, in jeder Lage, entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein sollen, die thatsächliche, angeborene Grundverschiedenheit der Charaktere unvereinbar. (Vergl. Charakter.) Der Charakter des Individuums müßte von Hause aus eine tabula rasa sein, wenn ihm entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein sollten. Wie von Außen alle Wirkungen durch die Ursachen, so sind sie von Innen durch das Wesen des Dinges bestimmt, welches Wesen beim Menschen der individuelle Charakter ist; oder, wie die Scholastiker es ausdrückten, operari sequitur esse. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft, und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. (E. 26—60. G. 48.)

Könnte ein Mensch unter gleichen Umständen das eine Mal so, das andere Mal anders handeln; so müßte sein Wille selbst sich inzwischen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Veränderung möglich ist. Dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erscheinung, oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich sein. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns (über das liberum arbitrium indifferentiae) sich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Ist er das Ding an sich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; so muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf gleiche Weise handeln, und nicht nur jede böse That der feste Bürge für unzählige andere sein, die es vollbringen muß und nicht lassen kann; sondern es ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten auf die Zukunft wie eine Sonnen- und Mondfinsterniß ausrechnen. Wie die Natur consequent ist, so ist es der Charakter; ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt. Die Ursache im letztern Fall und das Motiv im erstern sind nur die Gelegenheitsursachen. Der Wille, dessen Erscheinung das ganze Sein und Leben des Menschen ist, kann

sich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Mensch im Ganzen will, wird er auch stets im Einzelnen wollen. (W. I, 344 fg.)

4) Geschichtliche Bestätigungen.

Alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten sein mochten, stimmten darin überein, daß sie die Nothwendigkeit der Willensacte bei eintretenden Motiven behaupteten und die Willensfreiheit (das liberum arbitrium indifferentiae) verwarfen, während die oberflächlichen Geister mit dem großen Haufen der Willensfreiheit anhängen. Hobbes zuerst, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach im Système de la nature, und endlich am ausführlichsten und gründlichsten Priestley, haben die vollkommene und strenge Nothwendigkeit der Willensacte bei eintretenden Motiven so deutlich bewiesen, daß sie den vollkommen demonstrirten Wahrheiten beizuzählen ist. Und nicht blos große Philosophen, sondern auch große Theologen, wie Augustinus und Luther, und große Dichter, wie Shakespeare, Göthe, Schiller, haben diese Wahrheit gelehrt, so daß nur noch Unwissende und Rohe von einer Freiheit des Menschen in den einzelnen Handlungen zu reden fortfahren können. Es giebt aber noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her lavirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief. So hat es z. B. Leibnitz gemacht. (E. 58 fg. 63—89. 174. N. 23. W. I, 598. G. 49.)

5) Zusammenhang der falschen Freiheitslehre mit der falschen Psychologie.

Die Behauptung einer empirischen Freiheit des Willens, eines liberi arbitrii indifferentiae hängt auf das genaueste damit zusammen, daß man das Wesen des Menschen in eine Seele setzte, die ursprünglich ein erkennendes, ja eigentlich ein abstract denkendes Wesen wäre und nur erst in Folge hievon auch ein wollendes, daß man also den Willen secundärer Natur machte, statt daß in Wahrheit die Erkenntniß dies ist. Danach nun wäre jeder Mensch das, was er ist, erst in Folge seiner Erkenntniß geworden; er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser, und beschlösse darauf, Der oder Der zu sein, so oder so zu handeln, könnte also auch in Folge neuer Erkenntniß ein ganz Anderer werden. Diese Ansicht ist eine Umkehrung des wahren Verhältnisses. Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniß blos hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens als ein Werkzeug gehörig. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er im Laufe der Erfahrung was er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also in Folge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens; statt daß er nach der alten Ansicht will in Folge und Gemäßheit seines Erkennens. (W. I, 345. E. 152.) Weit entfernt, daß der Charakter das Werk vernünftiger Wahl und Ueberlegung wäre, hat der Intellect beim Handeln nichts weiter zu

thun, als dem Willen die Motive vorzuhalten; dann aber muß er als bloßer Zuschauer und Zeuge zusehen, wie aus ihrer Wirkung auf den gegebenen Charakter der Lebenslauf sich gestaltet, dessen sämmtliche Vorgänge, genau genommen, mit derselben Nothwendigkeit eintreten, wie die Bewegungen eines Uhrwerks. (P. II, 250.)

6) Wo die moralische Freiheit liegt.

Die Verneinung der empirischen Willensfreiheit ist nicht gleichbedeutend mit Verneinung der Willensfreiheit überhaupt. Die Leugnung der Willensfreiheit schlechthin widerstritte der Thatsache des Gefühls der Verantwortlichkeit für Das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen. Da nun aber die Freiheit weder in den Handlungen, noch im empirischen Charakter liegt, so muß sie wo anders gesucht werden. Nur durch die Kant'sche Unterscheidung zwischen empirischem und intelligibelm Charakter gelangen wir zur wahren, höhern Ansicht über die Freiheit. (Vergl. unter Charakter: Verhältniß des intelligibeln zum empirischen Charakter.) Der empirische Charakter ist, als Gegenstand der Erfahrung, eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Causalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen; hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven hervorgehen; weil dieser empirische Charakter blos die Erscheinung des intelligibeln ist. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung; in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäß sein und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Das Werk unserer Freiheit haben wir demnach nicht in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen zu suchen. Die Freiheit, welche im Operari nicht anzutreffen ist, muß im Esse liegen. Hierauf, daß der Mensch Das ist, was er sein will, beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. (E. 90—98. P. II, 242.)

Jeder erkennt sich ohne Weiteres als den Willen, d. h. als Dasjenige, was als Ding an sich nicht dem Satz vom Grunde unterworfen

ist und das selbst von Nichts, von dem vielmehr alles Andere abhängt; aber nicht Jeder unterscheidet zugleich mit philosophischer Kritik und Besonnenheit sich als schon in der Zeit eingetretene und bestimmte Erscheinung dieses Willens, man könnte sagen Willensact, von jenem Willen zum Leben selbst und sucht daher, statt sein ganzes Dasein als Act seiner Freiheit zu erkennen, diese vielmehr in seinen einzelnen Handlungen, also an einem falschen Orte. (W. I, 597 fg.)

Die moralische Freiheit ist nirgends in der Natur, sondern nur außerhalb der Natur zu suchen. Sie ist ein Metaphysisches, aber in der physischen Welt ein Unmögliches. Demnach sind unsere einzelnen Thaten keineswegs frei; hingegen ist der individuelle Charakter anzusehen als seine freie That. Er selbst ist ein Solcher, weil er ein für alle Mal ein Solcher sein will. (P. II, 242.)

Der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen beruht auf der im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellects vom Willen und folglich des Motivs von der Handlung. Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirkung hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Causalverbindung, nicht der mindeste Schein von Freiheit. Aber schon beim animalischen Leben, wo, was bis dahin Ursache oder Reiz war, als Motiv auftritt, folglich in einem andern Gebiete, im Gebiete der Vorstellung liegt, ist der causale Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung nicht mehr so augenfällig. Zwar ist er beim Thiere noch unverkennbar. Aber beim Menschen, dem eine unsichtbare Gedankenwelt im Kopfe Motive und Gegenmotive für sein Thun liefert, da entzieht sich jener Zusammenhang der Beobachtung. (N. 77 fg.)

7) Teleologische Erklärung der Illusion der Freiheit bei jeder einzelnen Handlung.

Die Endursache des natürlichen Scheins der Freiheit des Willens bei jeder einzelnen Handlung ist folgende. Indem die Freiheit und Ursprünglichkeit, welche in Wahrheit allein dem intelligibeln Charakter eines Menschen, dessen bloße Auffassung durch den Intellect sein Lebenslauf ist, zukommt, jeder einzelnen Handlung anzuhängen scheint und so das ursprüngliche Werk für das empirische Bewußtsein scheinbar in jeder einzelnen Handlung aufs Neue vollbracht wird; so erhält hiedurch unser Lebenslauf die größtmöglichste moralische Ermahnung (νουϑετησις), indem sämmtliche schlechte Seiten unsers Charakters uns dadurch erst recht fühlbar werden. Jede That nämlich begleitet das Gewissen mit dem Commentar: „Du könntest auch anders handeln", — obwohl dessen wahrer Sinn ist: „Du könntest auch ein Anderer sein." (P. II, 250.)

8) Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen.

Im Menschen als der vollkommensten Erscheinung des Willens kann der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfenden

Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandensein dieses Grades von Erkenntniß geht nicht nur die Kunst hervor (s. Kunst), sondern es wird durch sie auch, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben in seiner vollkommensten Erscheinung möglich; so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt. Der Mensch unterscheidet sich also von allen andern Erscheinungen des Willens dadurch, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satz des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an sich zukommt und der Erscheinung widerspricht, dennoch bei ihm möglicherweise auch in die Erscheinung eintreten kann, wo sie aber dann nothwendig als ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst sich darstellt. In diesem Sinne kann nicht nur der Wille an sich, sondern sogar der Mensch allerdings frei genannt und dadurch von allen andern Wesen unterschieden werden. (W. I, 339 fg. 355. 476—478.)

Freimaurerei, s. Mysterien.

Freude.

1) Wirkung der Freude.

Wie jede merkliche Erregung des Willens die Function des Intellects stört und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht, so auch die Freude. Die Freude macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen. (W. II, 241.)

2) Gegen das Uebermaaß der Freude.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in der selben Person ein; denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beide werden nicht durch das rein Gegenwärtige, sondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem Grade nach durch die Natur des Subjects bestimmt ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde; folglich ließen jene beide Ueberspannungen des Gemüths sich durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exaltatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, Etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man später unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wenn er verschwindet, mit eben so bittern Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er

gleicht insofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz ist eben nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Um beide zu vermeiden, hat man die Dinge stets im Ganzen und in ihrem Zusammenhang aufzufassen und sich zu hüten, ihnen die subjective Farbe zu leihen. Die Stoische Ethik gieng hauptsächlich darauf aus, das Gemüth von allem solchen Wahn zu befreien und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleichmuth zu geben. (W. I, 374 fg.) Ueber keinen Vorfall sollte man in großen Jubel, oder große Wehklage ausbrechen; theils wegen der Veränderlichkeit aller Dinge, die ihn jeden Augenblick umgestalten kann; theils wegen der Trüglichkeit unsers Urtheils über das uns Gedeihliche, oder Nachtheilige, in Folge welcher fast Jeder ein Mal gewehklagt hat über Das, was nachher sich als sein wahres Bestes auswies, oder gejubelt über Das, was die Quelle seiner größten Leiden geworden ist. (P. I, 503.)

3) Unterschied der ächten von der gleißnerischen Freude.

Die allermeisten Herrlichkeiten sind bloßer Schein, wie die Theaterdecoration, und das Wesen der Sache fehlt. Z. B. bewimpelte und bekränzte Schiffe, Kanonenschüsse, Illuminationen, Pauken und Trompeten, Jauchzen und Schreien u. s. w. — dies Alles ist das Aushängeschild, die Hieroglyphe der Freude; aber die Freude selbst ist dabei meistens nicht zu finden; sie allein hat beim Feste abgesagt. Die wirkliche Freude kommt in der Regel ungeladen und ungemeldet, von selbst und sans façon, ja, still herangeschlichen, oft bei den unbedeutendsten Anlässen, unter den alltäglichsten Umständen, ja, bei nichts weniger als glänzenden, oder ruhmvollen Gelegenheiten. Bei allen oben erwähnten gleißenden Dingen und Festlichkeiten ist auch der Zweck blos, Andere glauben zu machen, hier wäre die Freude eingekehrt; dieser Schein im Kopf Anderer ist die Absicht. Glänzende, rauschende Feste und Lustbarkeiten tragen stets eine Leere, wohl gar einen Mißton im Innern, schon weil sie dem Elend und der Dürftigkeit unsers Daseins laut widersprechen, und der Contrast erhöht die Wahrheit. (P. I, 436.)

Freundschaft.

1) Die Freundschaft als eine Mischung heterogener Elemente.

Die Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid; erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unsrigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Theilnahme an seinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man diesem bringt. (W. I, 444.)

Wahre, ächte Freundschaft setzt eine starke, rein objective und völlig unintereſſirte Theilnahme am Wohl und Wehe des Andern voraus, und diese wieder ein wirkliches Sich- mit dem Freunde-Identificiren.

Dem steht der Egoismus der menschlichen Natur so sehr entgegen, daß wahre Freundschaft zu den Dingen gehört, von denen man, wie von den colossalen Seeschlangen, nicht weiß, ob sie fabelhaft sind oder irgendwo existiren. Indessen giebt es mancherlei, in der Hauptsache freilich auf versteckten egoistischen Motiven der mannigfaltigsten Art beruhende Verbindungen zwischen Menschen, welche dennoch mit einem Gran jener wahren Freundschaft versetzt sind, wodurch sie so veredelt werden, daß sie in dieser unvollkommenen Welt mit einigem Fug den Namen der Freundschaft führen dürfen. (P. I, 488.)

Bei den Alten ist Freundschaft ein Hauptcapitel der Moral. Aber sie ist eine bloße Eingeschränktheit und Einseitigkeit, die Beschränkung Desjenigen auf Ein Individuum, was der ganzen Menschheit gebührt, des Wiedererkennens seines eigenen Wesens im Andern; höchstens ist sie ein Compromiß zwischen diesem und dem Egoismus. (H. 402.)

2) Werth eines treuen, aufrichtigen Freundes.

Wegen der Verunreinigung fast aller Erkenntnisse und Urtheile des Intellects durch die subjectiven Interessen des Willens ist es uns, namentlich in uns wichtigen persönlichen Angelegenheiten, wo das Interesse bald als Furcht, bald als Hoffnung jeden Schritt des Intellects verfälscht, fast unmöglich, klar zu sehen und das Richtige zu treffen. Deshalb ist, unter sehr erregenden Umständen, ein treuer und aufrichtiger Freund von unschätzbarem Werth; weil er, selbst unbetheiligt, die Dinge sieht wie sie sind, während sie unserm Blicke durch die Gaukelei der Leidenschaften verfälscht sich darstellen. (P. II, 69 fg.)

3) Erprobung des Freundes.

Die Aechtheit eines Freundes zu erproben, hat man nächst den Fällen, wo man ernstlicher Hülfe und bedeutender Opfer bedarf, die beste Gelegenheit in dem Augenblick, wo man ihm ein Unglück, davon man so eben getroffen worden, berichtet. Alsdann nämlich malt sich in seinen Zügen entweder wahre, innige, unvermischte Betrübniß, oder aber sie bestätigen, durch ihre gefaßte Ruhe, oder einen flüchtigen Nebenzug, Rochefoucaulds Wort, daß selbst in dem Unglück unserer besten Freunde Etwas ist, was uns nicht mißfällt. Die gewöhnlichen sogenannten Freunde vermögen bei solchen Gelegenheiten oft kaum das Zucken zu einem leisen, wohlgefälligen Lächeln zu unterdrücken. (P. I, 488.)

4) Was jeder Freundschaft Eintrag thut.

Entfernung und lange Abwesenheit thun jeder Freundschaft Eintrag, so ungern man es gesteht. Denn Menschen, die wir nicht sehen, wären sie auch unsere geliebtesten Freunde, trocknen im Laufe der Jahre allmälig zu abstracten Begriffen auf, wodurch unsere Theilnahme an ihnen mehr und mehr eine blos vernünftige, ja traditionelle wird; die lebhafte und tiefgefühlte bleibt Denen vorbehalten, die wir vor Augen haben. So sinnlich ist die menschliche Natur. (P. I, 488 fg.)

5) Die Zahl der Freunde.

Die Zahl der Freunde, die Einer hat, ist kein Beweis seines Werthes. Nichts verräth weniger Menschenkenntniß, als wenn man als einen Beleg der Verdienste und des Werthes eines Menschen anführt, daß er sehr viele Freunde hat; als ob die Menschen ihre Freundschaft nach dem Werth und Verdienst verschenkten. Es läßt sich gegentheils behaupten, daß Menschen von vielem Werth und Verdienst nur wenig Freunde haben können. (M. 257.)

6) Unabhängigkeit der Freundschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechts von der Geschlechtsliebe. (S. Geschlechtsliebe.)

Fröhlichkeit, s. Heiterkeit.

Fühlen, s. Gefühl.

Furcht.

1) Wirkung der Furcht.

Der störende Einfluß der Erregung des Willens auf den Intellect zeigt sich bei der Furcht darin, daß dieselbe uns in Gefahren verhindert, die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen. Ferner, wie die Hoffnung uns Das, was wir wünschen, so läßt die Furcht uns Das, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken, und beide vergrößern ihren Gegenstand. (W. II, 241 fg.)

2) Die Furcht als Ursprung des Götterglaubens.

Primus in orbe Deos fecit timor ist ein altes Wahrwort des Petronius. Man könnte daher, das Leben und die populäre Theologie im Auge habend, zu den drei von Kant kritisirten Beweisen für das Dasein Gottes noch einen vierten fügen, den a terrore, als dessen Kritik Hume's unvergleichliche natural history of religion zu betrachten ist. Im Sinne desselben verstanden, möchte wohl auch der von Schleiermacher versuchte Beweis aus dem Gefühl der Abhängigkeit seine Wahrheit haben, wenn auch nicht gerade die, welche der Aufsteller desselben sich dachte. (W. I, 607. N. 38.)

Furchtsamkeit.

Ein gewisses Maaß von Furchtsamkeit ist zu unserm Bestande in der Welt nothwendig; die Feigheit ist blos das Ueberschreiten desselben. (P. I, 506.)

Fürsten.

1) Was die Fürsten ursprünglich waren und was sie später wurden.

Voltaire sagt: Le premier qui fut roi fut un soldat heureux. Allerdings sind ursprünglich wohl alle Fürsten siegreiche Heerführer gewesen, und lange Zeit haben sie eigentlich in dieser Eigenschaft geherrscht. Nachdem sie stehende Heere hatten, betrachteten sie das Volk als das Mittel, sich und ihre Soldaten zu ernähren, folglich als eine

Heerde, für die man sorgt, damit sie Wolle, Milch und Fleisch gebe. Dies beruht darauf, daß von Natur, also ursprünglich, nicht das Recht, sondern die Gewalt auf Erden herrscht und daher vor jenem den Vorzug des primi occupantis hat. Demnach sagt der Fürst: ich herrsche über euch, durch Gewalt; dafür aber schließt meine Gewalt jede andere aus. Mit der Zeit und ihren Fortschritten ist jener Begriff in den Hintergrund getreten und an seine Stelle der des Landesvaters gekommen und der Fürst (König) ist der Erste, unerschütterliche Pfeiler der ganzen gesetzlichen Ordnung und die Stütze der Rechte Aller geworden. Dies kann er aber nur leisten vermöge seines angeborenen Vorrechts, das ihm eine unbezweifelte, unangefochtene Auctorität giebt, der Jeder instinctiv gehorcht. Daher heißt er mit Recht „von Gottes Gnaden" und ist allemal die nützlichste Person im Staat, deren Verdienste durch keine Civilliste zu theuer vergolten werden können. (P. II, 264 fg.)

2) Die constitutionellen Fürsten.

Die constitutionellen Fürsten haben eine unläugbare Aehnlichkeit mit den Göttern des Epikuros, als welche, ohne sich in die menschlichen Angelegenheiten zu mischen, in ungestörter Seligkeit und Gemüthsruhe da oben in ihrem Himmel sitzen. Sie sind nun aber ein Mal jetzt Mode geworden, und in jedem deutschen Duodezfürstenthum wird eine Parodie der englischen Verfassung aufgeführt. Aus dem englischen Charakter und den englischen Verhältnissen hervorgegangen sind die constitutionellen Formen dem englischen Volke gemäß und natürlich; eben so aber ist dem deutschen Volke sein Getheiltsein in viele Stämme, die unter eben so vielen, wirklich regierenden Fürsten stehen, mit einem Kaiser über Alle natürlich, weil aus seinem Charakter und seinen Verhältnissen hervorgegangen. (P. II, 273.)

3) Gegen die morganatische Ehe der Fürsten.

Die Fürsten handeln viel moralischer, wenn sie eine Mätresse halten, als wenn sie eine morganatische Ehe eingehen, deren Descendenz, beim etwaigen Aussterben der legitimen, einst Ansprüche erheben könnte; weshalb, sei es auch noch so entfernt, durch solche Ehe die Möglichkeit eines Bürgerkrieges herbeigeführt wird. Ueberdies ist eine solche morganatische, d. h. eigentlich allen äußern Verhältnissen zum Trotz geschlossene Ehe im letzten Grunde eine den Weibern und Pfaffen gemachte Concession, zweien Classen, denen man keine Concessionen machen soll. Ferner ist zu erwägen, daß Jeder im Lande das Weib seiner Wahl ehelichen kann, bis auf Einen, den Fürsten nämlich, dem dieses natürliche Recht benommen ist. Seine Hand gehört dem Lande und wird nach der Staatsräson vergeben. Nun aber ist er doch ein Mensch und will auch dem Hange seines Herzens folgen. Daher ist es so ungerecht und undankbar, wie spießbürgerlich, dem Fürsten das Halten einer Mätresse verwehren, oder vorwerfen zu wollen. (P. I, 390.)

G.

Gähnen.

Das Gähnen gehört zu den Reflexbewegungen. Vermuthlich ist seine entfernte Ursache eine durch Langeweile, Geistesträgheit, oder Schläfrigkeit herbeigeführte momentane Depotenzirung des Gehirns, über welches jetzt das Rückenmark das Uebergewicht erhält und nun aus eigenen Mitteln jenen sonderbaren Krampf hervorruft. Hingegen kann das dem Gähnen oft gleichzeitige Recken der Glieder, da es, obwohl unvorsätzlich eintretend, doch der Willkür unterworfen bleibt, nicht mehr den Reflexbewegungen beigezählt werden. Wie das Gähnen in letzter Instanz aus einem Deficit an Sensibilität entsteht, so das Recken aus einem angehäuften, momentanen Ueberschuß an Irritabilität, dessen man sich dadurch zu entledigen sucht. Demgemäß tritt es nur in Perioden der Stärke, nicht in denen der Schwäche ein. (P. II, 179.)

Galgen.

Der Galgen ist ein Ort ganz besonderer Offenbarungen und eine Warte, von welcher aus dem Menschen, der daselbst seine Besinnung behält, die Aussichten in die Ewigkeit sich oft weiter aufthun und deutlicher darstellen, als den meisten Philosophen über den Paragraphen ihrer rationalen Psychologie und Theologie. Dies geht aus den uns aufbewahrten, von Verbrechern gehaltenen Galgenpredigten hervor, welche zeigen, welche große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen da eintritt, wo er bei vollem Bewußtsein einem gewaltsamen und gewissen Tode entgegengeht, also bei Hinrichtungen. (W. II, 723—725.)

Gang, s. unter Bewegung: Beweglichkeit der Glieder.

Ganglien.

Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Functionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist, als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem directen und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Controle desselben bedurfte. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus. Die Ganglien sind kleine Sensoria im Innern, für specielle und deshalb einfache Verrichtungen; während das Hauptsensorium das Gehirn, der große und künstliche Apparat für die complicirten und vielseitigen, auf die unaufhörlich und unregelmäßig wechselnde Außenwelt bezüglichen Verrichtungen ist. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeschlossen, welches, mittelst des Ganglions, eine Art von schwacher

Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. (W. II, 290 fg.)

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel gesetzt, daß nicht blos die vom Bewußtsein begleiteten äußern Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprocesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervensystems stehen, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, blos darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehen, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direct mit jenem, hauptsächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems communiciren, dagegen aber mit untergeordneten kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehen und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche also Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemessen reagiren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engeren Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Theile erklärlich, bei Insecten, Reptilien und andern niedrig stehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat; ingleichen, daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch Wochen, ja Monate lang leben. (N. 24.)

Gartenkunst.

1) Die Leistungen der Gartenkunst.

Was für die untersten Stufen der Objectität des Willens, die Ideen der starren und der flüssigen Materie, die Baukunst und die schöne Wasserleitungskunst leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände, und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechslung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft; jedoch ist sie ihres Stoffes lange nicht so Meister, wie die Baukunst des ihrigen, und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur; sie selbst hat wenig dazu gethan, und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor- sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering. (W. I, 257.)

2) Unterschied zwischen den englischen und altfranzösischen Gärten.

Das Princip der englischen Gärten ist, die Kunst möglichst zu verbergen, damit es aussehe, als habe hier die Natur frei gewaltet.

Der mächtige Unterschied zwischen den englischen, richtiger chinesischen Gärten und den jetzt immer seltener werdenden, jedoch noch in einigen Pracht-Exemplaren vorhandenen altfranzösischen, beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objectiven, diese im subjectiven Sinne angelegt sind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er sich in Baum, Staude, Berg und Gewässer objectivirt, zu möglichst reinem Ausdruck dieser seiner Ideen, also seines eigenen Wesens, gebracht. In den französischen Gärten hingegen spiegelt sich nur der Wille des Besitzers, welcher die Natur unterjocht hat, so daß sie, statt ihrer Ideen, die ihm entsprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sclaverei, trägt: geschorene Hecken, in allerhand Gestalten geschnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. s. w. (W. II, 460 fg.)

Gattung.

1) Begriff der Gattung.

Die (Platonischen) Ideen der verschiedenen Stufen der Wesen, welche die adäquate Objectivation des Willens zum Leben sind, stellen sich in der an die Form der Zeit gebundenen Erkenntniß des Individuums als die Gattungen, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, successiven und gleichartigen Individuen dar. Die Gattung ist daher die in der Zeit auseinander gezogene Idee (εἶδος, species.) (W. II, 582.)

2) Uebermacht des Gattungslebens über das individuelle Leben.

Obgleich der Wille nur im Individuum zum Selbstbewußtsein gelangt, also unmittelbar nur als Individuum erkennt; so tritt das in der Tiefe liegende Bewußtsein, daß eigentlich die Gattung es ist, in der sein Wesen sich objectivirt, doch darin hervor, daß dem Individuum die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener sind, als alles Andere. Daher also bei den Thieren die Brunst und beim Menschen die sorgfältige und capriciöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann; eben daher endlich die überschwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut. (W. II, 582.) Alle Thatsachen deuten darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist. Dieses aber ist daraus zu erklären, daß das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittelst dieser im Individuum offenbart. Die Heftigkeit des Geschlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernst, mit welchem jedes Thier, und ebenso der Mensch, die Angelegenheiten desselben betreibt, bezeugt, daß durch die ihm dienende Function das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptsächlich sein wahres Wesen liegt, nämlich der Gattung; während

alle andern Functionen und Organe unmittelbar nur dem Individuum dienen, dessen Dasein im Grunde nur ein secundäres ist. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Concentration des ganzen thierischen Wesens ist, drückt ferner sich das Bewußtsein aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu setzen habe, in welcher sein wahres Dasein liegt. (W. II, 583 fg.) Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger sein muß, als das Leben der Gattung an Dauer, Ausdehnung und Werth das des Individuums übertrifft. (W. II, 586. 639.)

(Ueber Gattung im logischen Sinne siehe: Genus.)

Gebärde, s. Gesten. Gesticulation.

Gebäude, s. Architectur.

Gebet.

1) Jedes Gebet zeugt von Idololatrie.

Ob man sich ein Idol macht aus Holz, Stein, Metall, oder es zusammensetzt aus abstracten Begriffen, ist einerlei; es bleibt Idololatrie, sobald man ein persönliches Wesen vor sich hat, dem man opfert, das man anruft, dem man dankt. Es ist auch im Grunde so verschieden nicht, ob man seine Schaafe oder seine Neigungen opfert. Jeder Ritus, oder Gebet zeugt unwidersprechlich von Idololatrie. (P. II, 405.)

2) Das schönste Gebet.

Es giebt kein schöneres Gebet, als Das, womit die Alt-Indischen Schauspiele (wie in früheren Zeiten die Englischen mit dem für den König) schließen. Es lautet: „Mögen alle lebende Wesen von Schmerzen frei bleiben.“ (E. 236.)

Gebirge, s. unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.

Geburtsrecht, s. Adel.

Gedächtniß.

1) Das Gedächtniß als Function des Intellects.

Der Wille, an sich und als solcher, hat kein Gedächtniß, als welches eine Function des Intellects ist, der, seiner Natur nach, nichts liefert und enthält, als bloße Vorstellungen. Was daher nicht Vorstellung ist, liegt nicht im Bereich des Gedächtnisses. Weil Freude und Leid nicht Vorstellungen, sondern Willensaffectionen sind, liegen sie auch nicht im Bereich des Gedächtnisses, und wir vermögen nicht, sie selbst zurückzurufen, als welches hieße, sie erneuern; sondern blos die Vorstellungen, von denen sie begleitet waren, können wir uns wieder vergegenwärtigen, zumal aber unserer durch sie damals hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern, um daran, was sie gewesen,

zu ermessen. (P. II, 641.) Der Intellect allein hat die Fähigkeit der Erinnerung. (W. II, 574.)

Die Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjects (Intellects), daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Uebungsfähigkeit, ist das Gedächtniß. Dasselbe ist also nicht als ein Behältniß zu denken, in welchem wir einen Vorrath fertiger Vorstellungen aufbewahrten, die wir folglich immer hätten, nur ohne uns derselben immer bewußt zu sein. Denn keineswegs ist eine Erinnerung immer die selbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit durch die Uebung. (G. 146 fg. W. II, 154. P. II, 642.)

Für das Gedächtniß ist wohl die Verwirrung und Confusion des Gelernten zu besorgen, aber doch nicht eigentliche Ueberfüllung. Seine Fähigkeit wird durch das Gelernte nicht vermindert, so wenig, wie die Formen, in welche man successiv den Sand gemodelt hat, dessen Fähigkeit zu neuen Formen vermindern. In diesem Sinne ist das Gedächtniß bodenlos. Jedoch wird, je mehr und vielseitigere Kenntnisse Einer hat, er desto mehr Zeit gebrauchen, um Das herauszufinden, was jetzt plötzlich erfordert ist; weil er ist, wie ein Kaufmann, der aus einem großen und mannigfaltigen Magazin die eben verlangte Waare hervorsuchen soll; oder, eigentlich zu reden, weil er, aus so vielen ihm möglichen, gerade den Gedankengang hervorzurufen hat, der ihn, in Folge früherer Einübung, auf das Verlangte leitet. Denn das Gedächtniß ist kein Behältniß zum Aufbewahren, sondern blos eine Uebungsfähigkeit der Geisteskräfte; daher der Kopf alle seine Kenntnisse stets nur potentia, nicht actu besitzt. (P. II, 641 fg.)

Aus der Form der Zeit und der einfachen Dimension der Vorstellungsreihe, vermöge welcher der Intellect, um Eines aufzufassen, alles Andere fallen lassen muß, folgt, wie seine Zerstreuung, so auch seine Vergeßlichkeit. (W. II, 154.)

2) Unterschied zwischen dem thierischen und menschlichen Gedächtniß.

Die Thiere haben ein blos anschauendes Gedächtniß, der Mensch hingegen außer dem anschauenden ein begriffliches, und daher hat der Mensch eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung und mittelst dieser ein deutliches Bewußtsein der Vergangenheit und ihres Zusammenhanges mit der Gegenwart. Die Thiere haben eigentlich keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher und daher kein eigentliches Gedächtniß. Das Erinnerungsvermögen der Thiere ist, wie ihr gesammter Intellect, auf das Anschauliche beschränkt und besteht zunächst blos darin, daß ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt; ihre Erinnerung ist daher stets durch

das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den einmal zurückgelegten Weg u. s. w. wieder. Auch wir sind in einzelnen Fällen, wo das eigentliche Gedächtniß seinen Dienst versagt, auf jene anschauende Rückerinnerung beschränkt, wodurch wir den Unterschied beider aus eigener Erfahrung ermessen können. Bei den klügsten Thieren steigert sich dieses blos anschauende Gedächtniß bis zu einem gewissen Grade von Phantasie, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, sucht. (W. II, 63 fg.; I, 227.)

3) Die auf das Gedächtniß wirkenden Einflüsse.

a) Einfluß der Uebung.

Da das Gedächtniß kein Behältniß, sondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorstellungen ist, so muß es auch durch stete Wiederholung dieser in Uebung erhalten werden, da sie sonst sich allmälig verlieren. (W. II, 154.) Die willkürliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen wird durch Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen, ähnlich wie ein Tuch die Falten, in die es oft gelegt worden, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, ebenso das Vorstellungsvermögen. Erworbene Kenntnisse, wenn wir sie nicht üben, verschwinden allmälig aus unserm Gedächtniß, weil sie eben nur aus der Gewohnheit und dem Griffe kommende Uebungsstücke sind. (G. 147.) Jedes Erlernte muß von Zeit zu Zeit durch Wiederholung aufgefrischt werden; sonst wird es allmälig vergessen. (P. II, 55, Anmerkung.)

Aus dem Einfluß der Wiederholung auf das Gedächtniß erklärt es sich, warum die Umgebungen und Begebenheiten unserer Kindheit sich so tief dem Gedächtniß einprägen; weil wir nämlich als Kinder nur wenige und hauptsächlich nur anschauliche Vorstellungen haben und wir diese daher, um beschäftigt zu sein, unablässig wiederholen. (G. 148.)

b) Einfluß der Anschaulichkeit der Vorstellungen.

Anschauliche Bilder haften fester im Gedächtniß, als bloße Begriffe, oder gar nur Worte. Darum behalten wir so sehr viel besser was wir erlebt, als was wir gelesen haben. Hieraus ergiebt sich die Regel: Man suche Das, was man dem Gedächtniß einverleiben will, so viel als möglich, auf ein anschauliches Bild zurückzuführen, sei es nun unmittelbar, oder als Beispiel der Sache, oder als bloßes Gleichniß, Analogon, oder wie noch sonst. Phantasiebegabte Köpfe lernen die Sprachen leichter, als andere; denn sie verknüpfen mit dem neuen Wort sogleich das anschauliche Bild der Sache; während die Andern

blos das äquivalente Wort der eigenen Sprache damit verknüpfen. (G. 149. P. II, 643.) Ein Wort haftet fester im Gedächtniß, wenn man es an ein Phantasma geknüpft hat, als wenn an einen bloßen Begriff. (P. II, 55, Anmerkung.)

c) Einfluß des Zusammenhanges der Vorstellungen.

Am besten behalten wir solche Reihen von Vorstellungen, die unter sich am Bande einer oder mehrerer Arten von Gründen und Folgen zusammenhängen; schwerer aber die, welche nicht unter sich zusammenhängen, sondern nur willkürlich zusammengestellt sind und zusammengehalten werden. Bei jenen nämlich ist in dem uns a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlassen. (G. 149.)

d) Einfluß der Energie des Vorstellungsvermögens und der Menge der Vorstellungen.

Das Gedächtniß steht unter zwei einander antagonistischen Einflüssen: dem der Energie des Vorstellungsvermögens einerseits und dem der Menge der dieses beschäftigenden Vorstellungen andrerseits. Je kleiner der erste Factor, desto kleiner muß auch der andere sein, um ein gutes Gedächtniß zu liefern; und je größer der zweite, desto größer muß auch der andere sein. (G. 148.)

e) Einfluß des Willens.

Jeder hat das meiste Gedächtniß für Das, was ihn interessirt, das wenigste für das Uebrige. Daher vergißt mancher große Geist die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, so wie die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menschen, unglaublich schnell; während beschränkte Köpfe das Alles trefflich behalten; nichtsdestoweniger wird Jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an sich selbst Bedeutende ein gutes, wohl gar ein stupendes Gedächtniß haben. (G. 148.)

Durch den Drang des Willens wird das Gedächtniß gesteigert. Selbst wenn es schwach ist, bewahrt es vollkommen, was für die herrschende Leidenschaft Werth hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen zu seinen Plänen passenden Umstand, der Geizige nie den erlittenen Verlust u. s. w. Dieser Einfluß des Willensinteresses auf das Gedächtniß zeigt sich auch bei den Thieren. Aus demselben erklärt sich, warum eine Sache, die dem Gedächtniß entfallen ist, wofern sie nur eine Beziehung auf unsern Willen hatte, am Leitfaden dieser in Erinnerung gebliebenen Beziehung leicht wieder auch selbst in die Erinnerung zurückgerufen wird. Eben so dem Gedächtniß entschwundene Personen, wenn sie ehemals eine, sei es angenehme oder unangenehme Beziehung zu unserm Willen hatten und ein Nachklang dieser Beziehung in unserm Gedächtniß zurückgeblieben ist. Man könnte Das, was diesem Hergang zu Grunde liegt, das Gedächtniß des Herzens nennen; dasselbe ist viel intimer, als das des Kopfes. Dies hängt damit zusammen, daß das Gedächtniß überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf, als eines Fadens,

auf welchen sich die Erinnerungen reihen und der sie fest zusammenhält. An einer reinen Intelligenz, an einem blos erkennenden und ganz willenlosen Wesen läßt sich daher ein Gedächtniß nicht wohl denken. (W. II, 249 fg.)

Aus dem Einfluß des **Willens** auf das Gedächtniß läßt sich folgendes Phänomen erklären. Bisweilen will unser Gedächtniß ein Wort einer fremden Sprache, oder einen Namen, oder einen Kunstausdruck nicht reproduciren, obwohl wir ihn sehr gut wissen. Nachdem wir uns vergeblich damit abgequält und uns endlich der Sache entschlagen haben, fällt uns einige Stunden oder Tage später das gesuchte Wort zwischen ganz andern Gedanken von selbst ein. Dies ist so zu erklären: Nach dem peinlichen, vergeblichen Suchen behält der **Wille** die Begier nach dem Wort und bestellt daher demselben einen Aufpasser im Intellect. Sobald nun später, im Lauf und Spiel der Gedanken, irgend ein dieselben Anfangsbuchstaben habendes oder sonst ähnliches Wort zufällig vorkommt, springt der Aufpasser hinzu und ergänzt es zum gesuchten, welches er nun packt und plötzlich triumphirend hervorgeschleppt bringt. (P. II, 642.)

Es giebt zwei Weisen, auf welche Dinge unserm Gedächtniß eingeprägt werden: nämlich entweder durch **Vorsatz**, indem wir absichtlich sie memoriren; oder aber sie prägen sich, ohne unser Zuthun, **von selbst** ein, vermöge des Eindrucks, den sie auf uns machen. Dazu ist erfordert, daß sie uns in irgend einer Beziehung **interessant** seien. An je mehr Dingen Einer lebhaftes Interesse nimmt, desto Mehreres wird sich ihm auf diese spontane Weise im Gedächtniß fixiren. (P. II, 56.)

f) Einfluß des Lebensalters.

Aus der dem Kindesalter eigenen tiefsinnigen Auffassung der ersten anschaulichen Außenwelt erklärt es sich, warum die Umgebungen und Erfahrungen unserer Kindheit sich so fest dem Gedächtniß einprägen. Wir sind nämlich ihnen ungetheilt hingegeben gewesen, nichts hat uns dabei zerstreut und wir haben die Dinge, welche vor uns standen, angesehen, als wären sie die einzigen ihrer Art, ja überhaupt allein vorhanden. (P. I, 510.)

Da in der Jugend die Neuheit der Dinge das **Interesse** an ihnen erhöht, und die Dinge sich um so besser dem Gedächtniß einprägen, je lebhafteres Interesse wir an ihnen nehmen, so haben wir in der Jugend ein besseres Gedächtniß, als im spätern Alter. (P. II, 56.) Unser Gedächtniß gleicht einem Siebe, das, mit der Zeit und durch den Gebrauch, immer weniger dicht hält, sofern nämlich, je älter wir werden, desto schneller aus dem Gedächtniß Das, was wir ihm jetzt noch anvertrauen, verschwindet, hingegen Das bleibt, was in den ersten Zeiten sich festgesetzt hat. Die Erinnerungen eines Alten sind daher um so deutlicher, je weiter sie zurückliegen, und werden es immer weniger, je näher sie der Gegenwart kommen, so daß, wie seine Augen, auch sein Gedächtniß fernsichtig geworden ist. (P. II, 643.)

g) Einfluß des Geruchs.

Daß bisweilen, scheinbar ohne allen Anlaß, längst vergangene Scenen uns plötzlich und lebhaft in die Erinnerung treten, mag in vielen Fällen daher kommen, daß ein leichter, nicht zum deutlichen Bewußtsein gelangender Geruch, jetzt gerade wie damals, von uns gespürt wurde. Denn bekanntlich erwecken Gerüche besonders leicht die Erinnerung und überall bedarf der nexus idearum nur eines äußerst geringen Anstoßes. Wie das Gesicht der Sinn des Verstandes, das Gehör der Sinn der Vernunft, so könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen, weil er unmittelbarer, als irgend etwas Anderes, den specifischen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, selbst aus der fernsten Vergangenheit, uns zurückruft. (P. II, 644. W. II, 36.)

h) Einfluß des Rausches.

Ein leichter Rausch erhöht die Erinnerung vergangener Zeiten und Scenen oft sehr, so daß man alle Umstände derselben sich vollkommener zurückruft, als man es im nüchternen Zustande gekonnt hätte; hingegen ist die Erinnerung Dessen, was man während des Rausches selbst gesagt, oder gethan hat, unvollkommener, als sonst, ja, nach einem starken Rausche, gar nicht vorhanden. Der Rausch erhöht also die Erinnerung, liefert ihr hingegen wenig Stoff. (P. II, 644.)

i) Einfluß des Traumes und Wahnsinns.

Der Traum hat eine nicht zu leugnende Aehnlichkeit mit dem Wahnsinn. Nämlich, was das träumende Bewußtsein vom wachen hauptsächlich unterscheidet, ist der Mangel an Gedächtniß, oder vielmehr an zusammenhängender, besonnener Rückerinnerung. Wir träumen uns in wunderliche, ja unmögliche Lagen und Verhältnisse, ohne daß es uns einfiele, nach den Relationen derselben zum Abwesenden und den Ursachen ihres Eintritts zu forschen; wir vollziehen ungereimte Handlungen, weil wir des ihnen Entgegenstehenden nicht eingedenk sind. Längst Verstorbene figuriren noch immer als Lebende in unsern Träumen, weil wir im Traume uns nicht darauf besinnen, daß sie todt sind. Oft sehen wir uns wieder in den Verhältnissen, die in unserer frühen Jugend bestanden, von den damaligen Personen umgeben, Alles beim Alten; weil alle seitdem eingetretenen Veränderungen und Umgestaltungen vergessen sind. Im Traume ist also, bei der Thätigkeit aller Geisteskräfte, das Gedächtniß allein nicht recht disponibel. Hierauf beruht seine Aehnlichkeit mit dem Wahnsinn, welcher im Wesentlichen auf eine gewisse Zerrüttung des Erinnerungsvermögens zurückzuführen ist. (P. I, 246. W. I, 28. 226 fg. W. II, 454 fg.)

4) Eine Vorschrift für das Gedächtniß.

Mit seinem Gedächtniß soll man streng und despotisch verfahren, damit es den Gehorsam nicht verlerne, z. B. wenn man irgend eine Sache, oder Vers, oder Wort, sich nicht zurückrufen kann, solches ja nicht in Büchern aufschlagen, sondern das Gedächtniß wochenlang

periodisch damit quälen, bis es seine Schuldigkeit gethan hat. Denn je länger man sich hat darauf besinnen müssen, desto fester haftet es nachher. Was man so mit vieler Anstrengung aus der Tiefe seines Gedächtnisses heraufgearbeitet hat, wird dann ein ander Mal viel leichter zu Gebote stehen, als wenn man es mit Hülfe der Bücher wieder aufgefrischt hätte. (P. II, 54 fg.)

Gedächtnißkunst. (Mnemonik.)

Stets sucht, wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächst nach einem Faden, an dem sie durch die Gedankenassociation hängt. (S. Gedankenassociation.) Hierauf beruht die Mnemonik. Sie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anlässen versehen. Das Schlimme jedoch ist, daß doch auch diese Anlässe selbst erst wiedergefunden werden müssen und hiezu wieder eines Anlasses bedürfen. (W. II, 146.) Die Mnemonik beruht im Grunde darauf, daß man seinem Witze mehr, als seinem Gedächtnisse zutraut und daher die Dienste dieses jenem überträgt. Er nämlich muß einem schwer zu Behaltenden ein leicht zu Behaltendes substituiren, um es einst wieder in Jenes zurück zu übersetzen. Die Mnemonik verhält sich aber zum natürlichen Gedächtniß, wie ein künstliches Bein zum wirklichen. Es ist dienlich, sich ihrer bei neu erlernten Dingen, oder Worten, Anfangs zu bedienen, wie einer einstweiligen Krücke, bis sie dem natürlichen, unmittelbaren Gedächtniß einverleibt sind. Doch nimmermehr können bei der ungeheuren Menge und Mannigfaltigkeit des Stoffes die Operationen des natürlichen Gedächtnisses durch ein künstliches und bewußtes Spiel mit Analogien ersetzt werden, bei denen das natürliche Gedächtniß doch immer wieder das primum mobile bleiben muß, nun aber statt Eines gar Zwei zu behalten hat, das Zeichen und das Bezeichnete. Jedenfalls kann ein solches künstliches Gedächtniß nur einen verhältnißmäßig sehr geringen Vorrath fassen. (P. II, 55 fg.)

Der Name Mnemonik gebührt nicht sowohl der Kunst, das unmittelbare Behalten durch Witz in ein mittelbares zu verwandeln, als vielmehr einer systematischen Theorie des Gedächtnisses, die alle seine Eigenheiten darlegte und sie aus seiner wesentlichen Beschaffenheit und dann aus einander ableitete. (P. II, 643.)

Gedanken.

1) Die Gedanken als Product zweier Factoren.

Die Qualität unserer Gedanken (ihr formeller Werth) kommt von innen; aber ihre Richtung, und dadurch ihr Stoff, von außen; so daß, was wir in jedem gegebenen Augenblicke denken, das Product zweier grundverschiedener Factoren ist. Demnach sind für den Geist die Objecte nur Das, was das Plektron für die Lyra; daher die große Verschiedenheit der Gedanken, welche der selbe Anblick in verschiedenen Köpfen erregt. Ob die Lyra wohlgestimmt und hochgestimmt sei, Das begründet den großen Unterschied der in jedem Kopfe sich darstellenden Welt. (P. II, 57.)

2) Unabhängigkeit der Gedanken von der Willkür.

Gedanken kommen nicht, wann wir, sondern wann sie wollen. (P. II, 54.) Die Qualität unserer Gedanken hängt von physiologischen und anatomischen Bedingungen ab, die Gegenstände derselben vom Zufall. Zwar stehen die Gegenstände, mit denen wir uns im Denken beschäftigen, zum Theil in unserer Willkür, und wir können hier mit methodischer Absichtlichkeit verfahren. Jedoch gute, ernste Gedanken über würdige Gegenstände lassen sich nicht zu jeder Zeit willkürlich heraufbeschwören; Alles was wir thun können ist, ihnen den Weg frei zu halten, durch Verscheuchung aller futilen, läppischen, oder gemeinen Ruminationen. Man lasse den guten Gedanken nur den Plan frei; sie werden kommen. (P. II, 57.)

3) Förderung der Gedanken durch Bewegung in freier Luft.

Das Gehen in freier Luft ist dem Aufsteigen eigener Gedanken ungemein günstig. Dies ist dem durch jene Bewegung beschleunigten Athmungsproceß zuzuschreiben, als welcher theils den Blutumlauf kräftigt und beschleunigt, theils das Blut besser oxydirt; wodurch erstlich die zwiefache Bewegung des Gehirns, nämlich die, welche jedem Athemzuge, und die, welche jedem Pulsschlage folgt, rascher und energischer, wie auch der turgor vitalis desselben gespannter wird, und zweitens ein vollkommener oxydirtes und decarbonisirtes, also vitaleres, arterielles Blut aus den von den Karotiden ausgehenden Verzweigungen in die ganze Substanz des Gehirns dringt und die innere Vitalität desselben erhöht. Die durch alles Dieses herbeigeführte Belebung der Denkkraft dauert jedoch nur, so lange man vom Gehen durchaus nicht ermüdet. (P. II, 175.)

4) Gedanke und Wort.

Das eigentliche Leben eines Gedankens dauert nur, bis er an den Gränzpunkt der Worte angelangt ist; da petrificirt er, ist fortan todt, aber unverwüstlich, gleich den versteinerten Thieren und Pflanzen der Vorwelt. Auch dem des Krystalls, im Augenblick des Anschießens, kann man sein eigentliches Leben vergleichen. (P. II, 542.)

5) Warum man werthvolle Gedanken bald niederschreiben soll.

Werthvolle eigene Gedanken soll man möglichst bald niederschreiben. Denn die Gegenwart eines Gedankens ist wie die Gegenwart einer Geliebten. Aus dem Augen, aus dem Sinn! Der schönste Gedanke läuft Gefahr, unwiederbringlich vergessen zu werden, wenn er nicht aufgeschrieben, und die Geliebte, von uns geflohen zu werden, wenn sie nicht angetraut worden. (P. II, 54. 534.)

6) Unterschiedlicher Werth der Gedanken.

Es giebt Gedanken die Menge, welche Werth haben für Den, der sie denkt; aber nur wenige unter ihnen, welche die Kraft besitzen, noch durch Repercussion oder Reflexion zu wirken, d. h. nachdem sie niedergeschrieben worden, dem Leser Antheil abzugewinnen. (P. II, 534.)

7) Quelle aller wahrhaft originellen Gedanken.

Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist, als auf die Grundlage aller Begriffe zurückgehend, der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten. (G. 104.) (Vergl. Anschauung.)

Gedankenassociation.

1) Wurzel der Gedankenassociation.

Die Gegenwart der Vorstellungen und Gedanken in unserm Bewußtsein ist dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten so streng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Gesetze der Causalität. So wenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung gerathen kann, ebenso wenig ist es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtsein trete. Der Anlaß ist nun entweder ein äußerer, also ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, also selbst wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt vermöge der Association. Die Gedankenassociation ist demnach nichts Anderes als die Anwendung des Satzes vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten auf den subjectiven Gedankenlauf, also auf die Gegenwart der Vorstellungen im Bewußtsein. (W. II, 145. G. 146.)

2) Arten der Gedankenassociation.

Die Association beruht entweder auf einem Verhältniß von Grund und Folge zwischen den associirten Gedanken; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloße Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer ersten Auffassung, welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihrer Gegenstände ihren Grund haben kann. Für den intellectuellen Werth eines Kopfes ist das Vorherrschen des einen dieser drei Bänder der Gedankenassociation vor den andern charakteristisch; das zuerst genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geistreichen, poetischen, das letzte in den beschränkten Köpfen vorherrschen. (W. II, 145.)

3) Scheinbare Ausnahmen von dem Gesetze der Gedankenassociation.

Von dem Gesetze, auf welchem die Gedankenassociation beruht, daß nämlich kein Gedanke ohne einen genügenden Anlaß ins Bewußtsein treten kann, scheinen die Fälle eine Ausnahme zu machen, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantasie uns plötzlich und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meistens ist dies jedoch Täuschung, die darauf beruht, daß der Anlaß so gering, der Gedanke selbst aber so hell und interessant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtsein verdrängte. Bisweilen aber mag ein solcher plötzlicher Eintritt einer Vorstellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des organischen Nervensystems auf das Gehirn zur Ursache haben. (W. II, 148.)

4) Der heimliche Lenker der Gedankenassociation.

Der heimliche Lenker der Gedankenassociation ist der Wille des Individuums. Er ist es, der das ganze Getriebe in Thätigkeit versetzt,

indem er dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäß, den Intellect antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen die mit ihnen logisch, oder analogisch, oder durch räumliche oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen, wenngleich die Thätigkeit des Willens hiebei so unmittelbar ist, daß sie meistens nicht ins deutliche Bewußtsein fällt, und so schnell, daß wir uns bisweilen nicht ein Mal des Anlasses zu einer also hervorgerufenen Vorstellung bewußt werden, wo es uns dann scheint, als sei Etwas ohne allen Zusammenhang mit einem Andern in unser Bewußtsein gekommen. (G. 146.) In letzter Instanz ist also die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, das Gesetz der Motivation; weil Das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung der Analogie oder sonstigen Gedankenassociation nachzugehen, der Wille des denkenden Subjects ist. (W. II, 149.)

5) Was auf der Gedankenassociation beruht.

Auf der Gedankenassociation beruht die Mnemonik. (S. Gedächtnißkunst.) Im Grunde beruht aber auch unser nicht durch mnemonische Künste vermitteltes Wortgedächtniß und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit auf der Gedankenassociation. Denn das Erlernen der Sprache besteht darin, daß wir auf immer einen Begriff mit einem Wort so zusammenketten, daß bei diesem Begriff stets zugleich dieses Wort, und bei diesem Wort dieser Begriff uns einfällt. Den selben Proceß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. (W. II, 146.)

Auf der Gedankenassociation beruht ferner auch das Wiederanknüpfen des Fadens der durch den Schlaf unterbrochenen Erinnerung. Jeden Morgen beim Erwachen ist das Bewußtsein eine tabula rasa, die sich schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben; daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages, und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis Alles, was uns gestern beschäftigte, wieder da ist. Darauf, daß dies gehörig geschehe, beruht die Gesundheit des Geistes, im Gegensatze des Wahnsinns. (W. II, 147. Vergl. Wahnsinn.)

Gedankenfreiheit.

Der Gedankenfreiheit steht nichts so hinderlich im Wege, als der Zwang, den die Dogmen der jedesmal herrschenden Landesreligion auf den Geist ausüben. Nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang dadurch, daß die Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter so fest eingeprägt werden, daß sie mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen. (W. II, 207 fg.)

Geduld.

1) Die Geduld als angeborene Eigenschaft.

Geduld, patientia, heißt so von leiden, ist mithin Passivität, das Gegentheil der Activität des Geistes, mit der sie, wo diese groß ist, sich schwer vereinigen läßt. Sie ist die angeborene Tugend der Phlegmatici, wie auch der Geistesträgen und Geistesarmen, und der Weiber. (P. II, 625.)

2) Der Muth als eine Art Geduld. (S. Muth.)

3) Worauf die Nothwendigkeit der Geduld deutet.

Daß die Geduld so sehr nützlich und nöthig ist, deutet auf eine traurige Beschaffenheit dieser Welt. (P. II, 625.)

4) Mittel zur Erlangung der Geduld.

Zur Geduld im Leben und dem gelassenen Ertragen der Uebel und der Menschen kann nichts tauglicher sein, als eine Buddhaistische Erinnerung dieser Art: „Dies ist Sansara, die Welt des Gelüstes und Verlangens und daher die Welt der Geburt, der Krankheit, des Alterns und Sterbens; es ist die Welt, welche nicht sein sollte. Und dies hier ist die Bevölkerung der Sansara. Was also könnt ihr Besseres erwarten?" (P. II, 327.)

Um unter Menschen leben zu können, müssen wir Jeden mit seiner gegebenen Individualität ertragen lernen. Hiezu ist nun gut, seine Geduld an leblosen Gegenständen zu üben, welche vermöge mechanischer, oder sonst physischer Nothwendigkeit unserem Thun sich hartnäckig widersetzen. Die dadurch erlangte Geduld lernt man nachher auf Menschen übertragen, indem man sich gewöhnt, zu denken, daß auch sie zufolge strenger Naturnothwendigkeit so sind und handeln, wie sie sind und handeln. (P. II, 473.)

Gefühl.

1) Gefühl als Tastsinn. (S. Sinne.)

2) Gefühl als Gegensatz des Wissens.

Im strengen Sinne genommen ist die abstracte begriffliche Erkenntniß allein ein Wissen. Wissen ist das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft des auf andere Weise überhaupt Erkannten. (Vergl. Wissen.) In dieser Hinsicht nun ist der eigentliche Gegensatz des Wissens das Gefühl. Das Wort Gefühl hat durchaus einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß Etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstracte Erkenntniß der Vernunft sei. So wird von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstracte Begriffe abgesetzt hat, gesagt, daß man sie fühle. Die Sphäre des Begriffs Gefühl ist daher eine unmäßig weite, die heterogensten Dinge umfassende, welche hier lediglich, weil sie in der negativen Rücksicht, nicht abstracte Begriffe zu sein, übereinstimmen, von der Vernunft unter einen Begriff zusammengefaßt werden, ähnlich wie der Grieche alle Andern

unter den Begriff Barbaren, der Gläubige alle Andern unter den Begriff Ketzer, der Student alle Andern unter den Begriff Philister zusammenfaßt. Unkenntniß dieses Verhältnisses ist Schuld an der falschen Aufstellung eines besondern Gefühlsvermögens und den Theorien über dasselbe. (W. I, 60—62.)

3) Gefühl als Willensaffection.

Die Gefühle der Lust und Unlust sind Affectionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sie sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabscheuende Affectionen, also auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder losgelassen, sich seiner bewußt werdenden Willen selbst; ja dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affectionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar in's Selbstbewußtsein treten. (E. 11 fg. G. 143.)

Gegebene, das.

Cartesius wurde ergriffen von der Wahrheit, daß wir zunächst auf unser eigenes Bewußtsein beschränkt sind und die Welt uns allein als Vorstellung gegeben ist; durch sein bekanntes dubito, cogito ergo sum wollte er das allein Gewisse des subjectiven Bewußtseins, im Gegensatz des Problematischen alles Uebrigen, hervorheben und die große Wahrheit aussprechen, daß das einzige wirklich und unbedingt Gegebene das Selbstbewußtsein ist. (P. I, 4.)

Kant fertigt fehlerhafter Weise nach Darstellung der bloßen Form der Anschauung ihren Inhalt, die ganze empirische Wahrnehmung, mit dem „sie ist gegeben" ab und frägt nicht, wie sie zu Stande kommt, ob mit, oder ohne Verstand. (W. I, 509. 565.)

Gegensätzlichkeit, s. Polarität.

Gegenstand, s. Object.

Gegenwart.

1) Die Gegenwart als alleinige Form der Realität und als das allein Beharrende.

Die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität ist eigentlich nur die Gegenwart, nicht die Zukunft, noch Vergangenheit. Diese sind nur im Begriff, sind nur im Zusammenhange der dem Satz vom Grund folgenden Erkenntniß da. Die Gegenwart sammt ihrem Inhalt ist immer da. Reale Objecte giebt es nur in der Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen; daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist Das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von Allem, stellt sie dem meta-

physischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das Nunc stans der Scholastiker. (W. I, 328 fg. P. I, 91; II, 288.)

Es giebt nur Eine Gegenwart und diese ist immer; denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseins. Man muß dahin gelangen einzusehen, daß die Vergangenheit nicht an sich von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apprehension, als welche die Zeit zur Form hat, vermöge welcher allein sich das Gegenwärtige als verschieden vom Vergangenen darstellt. (P. II, 300.)

2) Die beiden Hälften der Gegenwart.

Die Gegenwart hat zwei Hälften, eine objective und eine subjective. Die objective allein hat die Anschauung der Zeit zur Form und rollt daher unaufhaltsam fort; die subjective steht fest und ist daher immer dieselbe. Hieraus entspringt unsere lebhafte Erinnerung des längst Vergangenen und das Bewußtsein unserer Unvergänglichkeit, trotz der Erkenntniß der Flüchtigkeit unsers Daseins. (P. II, 288.)

Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart. Wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objects, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subject, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Oder, die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom, und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. (W. I, 329. P. I, 111. 517.)

3) Verschiedener Werth der erfüllten Gegenwart; worauf er beruht.

Jede Wirklichkeit, d. h. jede erfüllte Gegenwart, besteht aus zwei Hälften, dem Subject und Object, wiewohl in so nothwendiger und enger Verbindung, wie Oxygen und Hydrogen im Wasser. Hierauf beruht es, daß die gegenwärtige Wirklichkeit für verschiedene Individuen von so verschiedener Bedeutung ist. Bei völlig gleicher objectiver Hälfte, aber verschiedener subjectiver ist so gut, wie im umgekehrten Fall, die gegenwärtige Wirklichkeit eine ganz andere; die schönste und beste objective Hälfte bei stumpfer, schlechter subjectiver, giebt doch nur eine schlechte Wirklichkeit und Gegenwart, gleich einer schönen Gegend im schlechten Wetter, oder im Reflex einer schlechten Camera obscura. Der Werth und die Bedeutung der gegenwärtigen Wirklichkeit beruht also hauptsächlich auf der Beschaffenheit des Subjects, auf Dem, was Einer ist. (P. I, 334 fg.)

4) Genuß der Gegenwart als ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit.

Ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit besteht in dem richtigen Verhältniß, in welchem wir unsere Aufmerksamkeit theils der Gegenwart,

theils der Zukunft widmen, damit nicht die eine uns die andere verderbe. Viele leben zu sehr in der Gegenwart: die Leichtsinnigen. Andere zu sehr in der Zukunft: die Aengstlichen und Besorglichen. — Statt mit den Plänen und Sorgen für die Zukunft ausschließlich und immerdar beschäftigt zu sein, oder aber uns der Sehnsucht nach der Vergangenheit hinzugeben, sollten wir nie vergessen, daß die Gegenwart allein real und allein gewiß ist, hingegen die Zukunft fast immer anders ausfällt, als wir sie denken; ja, auch die Vergangenheit anders war. Die Gegenwart allein ist wahr und wirklich; sie ist die real erfüllte Zeit und ausschließlich in ihr liegt unser Dasein. Daher sollten wir sie stets einer heitern Aufnahme würdigen, folglich jede erträgliche Stunde mit Bewußtsein als solche genießen, d. h. sie nicht trüben durch verdrießliche Gesichter über verfehlte Hoffnungen in der Vergangenheit oder Besorgnisse für die Zukunft. (P. I, 441—443.)

Wie sollte es thöricht sein, stets dafür zu sorgen, daß man die allein sichere Gegenwart möglichst genieße, da ja das ganze Leben nur ein größeres Stück Gegenwart und als solches ganz vergänglich ist? (H. 447.)

Gehässigkeit, s. unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern.

Gehirn.

1) Metaphysische Betrachtung des Gehirns.

Was im Selbstbewußtsein, also subjectiv, der Intellect ist, das stellt sich im Bewußtsein anderer Dinge, also objectiv, als das Gehirn dar. (W. II, 277.) Das Gehirn und dessen Function, das Erkennen, also der Intellect, gehört mittelbar zur Erscheinung des Willens; auch in ihm objectivirt sich, wie überhaupt im Organismus, der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. Wie der Intellect physiologisch sich ergiebt als die Function eines Organs des Leibes (des Gehirns); so ist er metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objectivation oder Sichtbarkeit der ganze Leib ist. Also der Wille zu erkennen, objectiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objectiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. s. w. (W. II, 293.) Das Gehirn selbst ist, sofern es vorgestellt wird, — also im Bewußtsein anderer Dinge, mithin secundär, — selbst nur Vorstellung. An sich aber und sofern es vorstellt, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist; sein Erkennenwollen objectivirt sich als Gehirn und dessen Functionen. (W. II, 294.)

Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Product seines Physischen nach; aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Product, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existirt. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus

dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern aus diesem der Organismus. Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit (Objectivation), den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Function eines Theiles dieses Leibes (des Gehirns). Dieser Theil selbst ist das objectivirte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille zu seinen Zwecken der Erkenntniß bedarf. Diese Function nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Object ist. (N. 20 fg.)

2) Physiologische Betrachtung des Gehirns.

a) Ursprung und Function des Gehirns.

Für die objective Betrachtung ist das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erst, wo dieser seine höchste Vollkommenheit und Complication erlangt hat, es in seiner größten Entwicklung auftritt. (W. II, 311.) Das Gehirn ist nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark eine bloße Frucht, ein Product, ja, insofern ein Parasit des übrigen Organismus, als es nicht direct eingreift in dessen Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung blos dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt. (W. II, 224. P. II, 79.) Vielleicht ist es Tiedemann, welcher zuerst das cerebrale Nervensystem mit einem Parasiten verglichen hat. Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn, nebst ihm anhängendem Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne selbst seinerseits zur Erhaltung der Oekonomie desselben direct etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehen kann, wie bei den hirnlosen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Respiration, verschont sein. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn weggeschnitten, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direct, sondern erst durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei. Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Außenwelt; dies allein ist sein Amt, und hiedurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da dessen Existenz durch die äußern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes; weil nämlich seine Thätigkeit von seiner Erhaltung völlig gesondert ist, jene blos Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus als seiner Amme geleistet wird; indem also seine Thätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst, wann sie pausirt, im Schlafe, geht seine Ernährung ungehindert von Statten. (W. II, 279.) Das Gehirn ist blos das Ministerium des Aeußern, wie das Gangliensystem das Ministerium des Innern ist. Das Gehirn mit seiner Function des Erkennens ist nichts weiter, als eine vom Willen zu

seinen draußen liegenden Zwecken aufgestellte **Vedette**, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehen sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. (W. II, 273. N. 23 fg.)

(Ueber den **Antheil des Gehirns an der Anschauung der Außenwelt** im Verhältniß zum Antheil der Sinne siehe: **Anschauung**. Ueber das Verhältniß des Gehirns zu den Ganglien siehe: **Ganglien**.)

Der Sammelplatz der **Motive**, woselbst ihr Eintritt in den einheitlichen Focus des Bewußtseins Statt hat, ist das **Gehirn**. Hier werden sie im vernunftlosen Bewußtsein blos angeschaut, im **vernünftigen** durch Begriffe verdeutlicht; worauf der Wille sich, seinem individuellen Charakter gemäß, entscheidet, und so der **Entschluß** hervorgeht, welcher nunmehr, mittelst des Cerebellums, des Marks und der Nervenstämme, die äußern Glieder in Bewegung setzt. (W. II, 284.)

Die Pflanze führt noch ein lediglich **subjectives** Dasein, in welchem sie noch kein Bewußtsein von irgend etwas **außer** ihr hat. Hingegen schon das der Pflanze am nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseins über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die **Erkenntniß**; es hat eine dumpfe Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung, aus welcher ihm **Motive** für sein Thun, zum Zweck seiner Erhaltung, erwachsen. Hiedurch tritt sonach das **Medium der Motive** ein, die in Zeit und Raum objectiv dastehende Welt, so dumpf und kaum dämmernd auch dieses erste und niedrigste Exemplar derselben sein mag. Aber deutlicher und immer deutlicher prägt sie sich aus in dem Maaße, wie in der aufsteigenden Thierreihe das **Gehirn** immer vollkommener wird. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung wird aber herbeigeführt durch das immer mehr sich erhöhende und complicirende **Bedürfniß** der Organismen. Denn ohne Noth bringt die Natur nichts, am wenigsten die schwierigste ihrer Productionen, ein vollkommenes Gehirn, hervor. Jedes Thier hat sie ausgestattet mit den Organen, die zu seiner Erhaltung, den Waffen, die zu seinem Kampfe nothwendig sind; nach dem nämlichen Maaßstabe daher ertheilte sie jedem das wichtigste der nach außen gerichteten Organe, das **Gehirn**, mit seiner Function, dem Erkennen. Demgemäß sehen wir die Vorstellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehen; und in dem Maaße, wie das **Cerebralsystem** sich entwickelt, stellt sich die Außenwelt immer deutlicher, vielseitiger, vollkommener, im Bewußtsein dar. (W. II, 229. 315 fg. P. II, 49. N. 48—52.)

Durch das Gehirn ist der thierische Organismus gewissermaßen **monarchisch** construirt: das Gehirn allein ist der Lenker und Regierer, das Hegemonikon. Wenngleich Herz, Lunge und Magen zum Bestande

des Ganzen viel mehr beitragen; so können diese Spießbürger darum doch nicht lenken und leiten. Dies ist Sache des Gehirns allein und muß von Einem Punkte ausgehen. (P. II, 271.)

Ein denkendes Wesen ohne Gehirn (als reiner, immaterieller Geist gedacht) ist, wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. (W. II, 70.) An der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter und an den Unterschieden der anatomischen Conformation ist die durchgängige Abhängigkeit des Geistes (Intellects) von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Function er ist, wie das Greifen Function der Hand, nachgewiesen. Der Geist (Intellect) ist mithin physisch, wie die Verdauung, nicht metaphysisch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden starken Magen, wie Athletenkraft musculöse sehnige Arme erfordert; so erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Gall's Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. — Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken in der Regel sehr nachtheilig auf den Geist (Intellect); sie haben gänzlichen oder theilweisen Blödsinn zur Folge, oder Vergessenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehrern gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder blos der Eigennamen, imgleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse. Dagegen wird der Wille, der Charakter, als welcher seinen Sitz nicht im Gehirn hat, sondern als das Metaphysische das Prius des ganzen Leibes ist, durch Gehirnverletzungen nicht verändert. — Nach gemachten Versuchen bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf, nebst Fühlhörnern; mit diesem stellt sich Bewußtsein und Vorstellung wieder ein, während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden wir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellect hingegen bedingt durch sein Organ, als das wechselnde Accidenz. Er läßt sich bezeichnen als der Regulator des Willens. (W. II, 277—279.)

b) Das Gehirn als Bedingung des Selbstbewußtseins.

Nicht nur die Anschauung der Außenwelt, oder das Bewußtsein anderer Dinge, ist durch das Gehirn und seine Functionen bedingt, sondern auch das Selbstbewußtsein. Der Wille an sich selbst ist bewußtlos und bleibt es im größten Theile seiner Erscheinungen. Die secundäre Welt der Vorstellung muß hinzutreten, damit er sich seiner bewußt werde; wie das Licht erst durch die es zurückwerfenden Körper sichtbar wird und außerdem sich wirkungslos in die Finsterniß verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur

Außenwelt, im thierischen Individuo ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewußtsein des eigenen Selbst, mittelst des Subjects des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Theile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt concentriren. Dieser Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit ist Das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte; erst mittelst derselben wird der Wille sich seiner selbst bewußt, indem dieser Focus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen ist, dem Wollenden, als identisch auffaßt und so das Ich entsteht. (W. II, 313 fg.)

c) Einfluß der Entwicklung und der Wandlungen des Gehirns auf die Intelligenz in den verschiedenen Lebensaltern.

Die frühe Kindheit bleibt der Albernheit und Dummheit preisgegeben; zunächst weil dem Gehirn noch die Vollendung fehlt, welche es sowohl seiner Größe, als seiner Textur nach erst im siebenten Jahre erreicht. Sodann aber ist zu seiner energischen Thätigkeit noch der Antagonismus des Genitalsystems erfordert; daher jene erst mit der Pubertät anfängt. Durch dieselbe aber hat alsdann der Intellect erst die bloße Fähigkeit zu seiner psychischen Ausbildung erlangt; diese selbst kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden, weshalb man die vollkommene Reife erst ins vierzigste Jahr, das Schwabenalter, versetzt hat. Allein während diese psychische, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachsen ist, fängt die innere physische Energie des Gehirns bereits an wieder zu sinken. Diese nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsschlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Systems über das venöse, wie auch von der frischen Zartheit der Gehirnfasern, zudem auch durch die Energie des Genitalsystems, ihren eigentlichen Culminationspunkt um das dreißigste Jahr; schon nach dem fünfunddreißigsten wird eine leise Abnahme derselben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venösen Systems über das arterielle, wie auch durch die immer fester und spröder werdende Consistenz der Gehirnfasern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher sein würde, wenn nicht andererseits die psychische Vervollkommnung durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntnisse und erlangte Fertigkeit im Handhaben derselben ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist. Aber dennoch schreitet die Abnahme der ursprünglichen, ganz auf organischen Bedingungen beruhenden Energie des Intellects zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter, und so geht es Schritt vor Schritt abwärts bis hinab in das kindische Alter. (W. II, 264 fg. 237.)

d) Verhaltungsregel in Bezug auf die Anstrengung des Gehirns.

Der Intellect (das Gehirn) ist als ein Secundäres und Physisches, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen und ermüdet durch fortgesetzte Anstrengung bis zur gänzlichen Abstumpfung. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe. Eben wegen dieser seiner secundären Natur bedarf der Intellect auf fast ein Drittel seiner ganzen Lebenszeit der gänzlichen Suspension seiner Thätigkeit im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns. (W. II, 239 fg.)

Aus dieser physischen Beschaffenheit des Intellects ergiebt sich für die Bewahrung und Befestigung der zum Lebensglück so nothwendigen Gesundheit die Regel: Man hüte das Gehirn vor gezwungener, zu anhaltender, oder unzeitiger Anstrengung. Demnach lasse man es ruhen während der Verdauung; weil dann eben die selbe Lebenskraft, welche im Gehirn Gedanken bildet, im Magen und den Eingeweiden angestrengt arbeitet, Chymus und Chylus zu bereiten; ebenfalls während, oder auch nach bedeutender Muskelanstrengung. Denn, es verhält sich mit den motorischen, wie mit den sensibeln Nerven, und wie der Schmerz, den wir in verletzten Gliedern empfinden, seinen wahren Sitz im Gehirn hat; so sind es eigentlich auch nicht die Beine und Arme, welche gehen und arbeiten, sondern das Gehirn, nämlich der Theil desselben, welcher, mittelst des verlängerten und Rückenmarks, die Nerven jener Glieder erregt und dadurch diese in Bewegung setzt. Demgemäß hat auch die Ermüdung, welche wir in den Beinen und Armen fühlen, ihren wahren Sitz im Gehirn. Offenbar also wird das Gehirn beeinträchtigt, wenn man ihm starke Muskelthätigkeit und geistige Anspannung zugleich, oder auch nur dicht hinter einander abzwingt. Besonders aber gebe man dem Gehirn das zu seiner Refection nöthige, volle Maaß des Schlafes. Dieses Maaß wird um so größer sein, je entwickelter und thätiger das Gehirn ist. Ueberhaupt begreife man wohl, daß unser Denken nichts Anderes ist, als die organische Function des Gehirns, und sonach sich, in Hinsicht auf Anstrengung und Ruhe, jeder andern organischen Thätigkeit analog verhält. Wie übermäßige Anstrengung die Augen verdirbt, eben so das Gehirn. Mit Recht ist gesagt worden: das Gehirn denkt, wie der Magen verdaut. Man soll sich daher gewöhnen, seine Geisteskräfte durchaus als physiologische Functionen zu betrachten, um danach sie zu behandeln, zu schonen, anzustrengen, u. s. w., und soll bedenken, daß jedes körperliche Leiden, Beschwerde, Unordnung, in welchem Theil es auch sei, den Geist afficirt. (P. I, 470 fg.)

Erzwungene Anstrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachsen ist, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend, stumpft das Gehirn so ab, wie Lesen im Mondschein die Augen. Ganz besonders thut dies auch die Anstrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren. (W. II, 86.)

e) Vereinzelte Bemerkungen.

In der menschlichen Gattung sehen wir den Individualcharakter bedeutend hervortreten, während bei den Thieren der Gattungscharakter vorherrscht und je weiter abwärts, desto mehr jede Spur von Individualcharakter sich in den allgemeinen der Species verliert. Wahrscheinlich hängt es mit diesem Unterschiede der Menschengattung von allen andern zusammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch sehr schwach sind, selbst bei den obern Thieren weit symmetrischer an beiden Seiten und constanter bei jedem Individuo die selben sind, als beim Menschen. (W. I, 156.)

Wenn man erwägt, daß die Schädel der Idioten, wie auch der Neger, allein in der Breitendimension, also von Schläfe zu Schläfe, durchgängig gegen andere Schädel zurückstehen, und daß im Gegentheil große Denker ungewöhnlich breite Köpfe haben; — wenn man ferner dazu nimmt, daß das Weißwerden der Haare, welches mehr die Folge der Geistesanstrengung, wie auch des Grams, als des Alters ist, — von den Schläfen auszugehen pflegt; so wird man zu der Vermuthung geführt, daß der unter der Schläfengegend liegende Theil des Gehirns der beim Denken vorzugsweise thätige sei. (P. II, 182.)

Stellt man sich die Denkoperationen als mit wirklichen, wenn auch noch so kleinen, Bewegungen in der Gehirnmasse verknüpft vor, so müßte durch den Druck der kleineren Theile auf einander der Einfluß der Lage ein sehr großer und augenblicklicher sein. Daß er nun aber dies nicht ist, beweist, daß die Sache nicht gerade mechanisch vor sich gehe. Dennoch kann die Lage des Kopfes, da von ihr nicht nur jener Druck der Gehirntheile auf einander, sondern auch der, jedenfalls wirksame, größere oder geringere Blutzufluß abhängt, nicht gleichgültig sein. Für das Denken scheint die vortheilhafteste Lage die, bei welcher die basis encephali ganz horizontal zu liegen kommt. Daher man beim tiefen Nachdenken den Kopf nach vorne senkt. (P. II, 183.)

Der Geniale ist nicht immer genial, sondern nur in lucidis intervalis. Eben so ist der Vernünftige, der Kluge, der Gelehrte nicht zu allen Stunden vernünftig, klug, gelehrt. Kurz, nemo omnibus horis sapit. Alles Dieses scheint auf eine gewisse Fluth und Ebbe der Säfte des Gehirns, oder Spannung und Abspannung der Fibern desselben, hinzudeuten. (P. II, 53 fg.)

In Hinsicht auf die Thatsache, daß aus der unbewußten Tiefe unsers Innern oft unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung Gedanken aufsteigen, die uns wie Inspirationen erscheinen, obgleich sie Resultate langer, unbewußter Rumination sind, — in Hinsicht auf diese Thatsache möchte man beinahe es wagen, die physiologische Hypothese aufzustellen, daß das bewußte Denken auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewußte im Innern seiner Marksubstanz vor sich gehe. (P. II, 59.)

f) Die Thätigkeit des Gehirns im Traume. (S. Traum.)

g) Das Gehirn des Genies. (S. unter Genie: Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.)

h) Einfluß des Gehirns auf die Beweglichkeit (Agilität) der Glieder. (S. Bewegung.)

i) Einfluß des Lärms auf das Gehirn. (S. Lärm.)

Gehör, s. Sinne.

Geist.

1) Der Begriff „Geist".

Mit dem Wort „Geist" wird in der Regel kein deutlicher Begriff verbunden. Denn zur Deutlichkeit eines Begriffes genügt es nicht, daß man ihn in seine Merkmale zerlege, sondern es ist auch erfordert, daß man diese, falls auch sie Abstracta sind, abermals analysiren könne, und so immerfort, bis man zuletzt zu Anschauungen herabgelangt, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilen. Nun nehme man den Begriff „Geist" und analysire ihn in seine Merkmale: „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen"; so ist dabei doch nichts Deutliches gedacht, weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht durch Anschauungen belegen lassen, denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. (W. II, 69 fg.)

Gegen die plumpe Unverschämtheit, mit der die Hegelianer in allen ihren Schriften ohne Umstände und Einführung ein Langes und Breites über den sogenannten „Geist" reden, wäre die geeignete Sprache: „Geist? wer ist denn der Bursche? und woher kennt ihr ihn? ist er nicht etwa blos eine beliebige und bequeme Hypostase, die ihr nicht ein Mal definirt, geschweige deducirt, oder beweist?" u. s. w. (P. I, 185.)

Belustigend ist es, wie Einige, die sich nicht mehr unterstehen, von der Freiheit des Willens zu reden, statt dessen, um es fein zu machen, sagen „Freiheit des Geistes" und damit durchzuschleichen hoffen, obgleich doch das Wort „Geist", eigentlich ein tropischer Ausdruck, überall die intellectuellen Fähigkeiten im Gegensatz des Willens bezeichnet, und diese in ihrem Wirken durchaus nicht frei sein, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen Object des Erkennens anpassen sollen. Ueberhaupt ist dieser „Geist", der in jetziger deutscher Literatur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen läßt, nach seinem Paß fragen soll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmuth als Maske zu dienen ist sein häufigstes Gewerbe. Uebrigens ist das Wort „Geist" bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches, aus dem Arabischen und der Alchymie stammend, Dunst oder Luft bedeutet, eben wie auch spiritus, πνευμα, animus, verwandt mit ἀνεμος. (E. 86 fg.)

Der wahre Begriff des Geistes ist der des Intellects als Gehirnfunction. (Vergl. Intellect und Gehirn.)

2) Der Gegensatz zwischen Geist und Materie.

Unter philosophisch rohen Leuten besteht noch der alte, grundfalsche Gegensatz zwischen Geist und Materie, den die Hegelianer unter dem Namen „Geist und Natur" von Neuem in Gang gebracht. Unter Voraussetzung dieses falschen Gegensatzes giebt es dann Spiritualisten und Materialisten.

In Wahrheit aber giebt es weder Geist, noch Materie, wohl aber viel Unsinn und Hirngespinnste in der Welt. Das Streben der Schwere im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschlichen Gehirne, würde also, aus diesem Grunde, auch auf einen Geist im Steine schließen lassen. Nehmt Ihr im Menschenkopfe, als Deum ex machina, einen Geist an; so müßt ihr auch jedem Stein einen Geist zugestehen. Kann hingegen Eure todte und rein passive Materie als Schwere streben, oder als Electricität anziehen, abstoßen und Funken schlagen; so kann sie auch als Gehirnbrei denken. Kurz, jedem angeblichen Geist kann man Materie, aber auch jeder Materie Geist unterlegen; woraus sich ergiebt, daß der Gegensatz falsch ist.

Also nicht jene Cartesianische Eintheilung aller Dinge in Geist und Materie ist die philosophisch richtige; sondern die in Wille und Vorstellung ist es; diese aber geht mit jener keinen Schritt parallel. Denn sie vergeistigt Alles, indem sie einerseits auch das dort ganz Reale und Objective, den Körper, die Materie, in die Vorstellung verlegt, und andererseits das Wesen an sich einer jeden Erscheinung auf Willen zurückführt. (P. II, 111 fg. P. I, 12. 20.)

3) Unterschiede der geistigen Befähigung. (S. Intelligenzen.)

Geister (Gespenster.)

1) Charakter und Problem der Geistererscheinung.

Es liegt schon im Begriff eines Geistes, daß seine Gegenwart uns auf ganz anderem Wege kund wird, als die eines Körpers. Was ein Geisterseher, der sich selbst recht verstände und auszudrücken wüßte, behaupten würde, ist blos die Anwesenheit eines Bildes in seinem anschauenden Intellect, vollkommen ununterscheidbar von dem, welches, unter Vermittelung des Lichtes und seiner Augen, daselbst von Körpern veranlaßt wird, und dennoch ohne wirkliche Gegenwart solcher Körper; desgleichen, in Hinsicht auf das hörbar Gegenwärtige, Geräusche, Töne und Laute, ganz und gar gleich den durch vibrirende Körper und Luft in seinem Ohr hervorgebrachten, doch ohne die Anwesenheit oder Bewegung solcher Körper. Eben hier liegt die Quelle des Mißverständnisses, welches alles für und wider die Realität der Geistererscheinungen Gesagte durchzieht. Nämlich die Geistererscheinung stellt sich

bar völlig wie eine Körpererscheinung; sie ist jedoch keine, und soll es auch nicht sein. Es kommt folglich darauf an, zu begreifen, daß eine Einwirkung gleich der von einem Körper nicht nothwendig die Anwesenheit eines Körpers voraussetze. Da nun alle Anschauung intellectual, d. h. (objectiv ausgedrückt) cerebral ist, indem die Sinnesempfindungen blos den Stoff liefern, aus welchem allererst der Verstand (das Gehirn) diese Körperwelt durch Anwendung des ihm a priori bewußten Causalitätsgesetzes und der apriorischen Formen Raum und Zeit aufbaut (vergl. Anschauung), so entsteht die Frage, ob nicht auch noch auf andere Weise, als durch die Sinnesempfindung, die Erregung des Gehirns zu diesem Anschauungsacte geschehen könnte. Warum sollte es aber nicht möglich sein, daß auch ein Mal eine von innen, vom Organismus selbst ausgehende Erregung zum Gehirn gelangen und von diesem mittelst seiner eigenthümlichen Function eben so wie die normale, von der Sinnesempfindung ausgehende verarbeitet werden könnte? Bei einem Falle dieser Art würde die Frage entstehen, ob die dadurch hervorgebrachte Erscheinung nicht noch eine entferntere Ursache, als aus dem Innern des Organismus, d. h. eine äußere Ursache haben könnte, welche dann freilich in diesem Falle nicht physisch oder körperlich gewirkt haben würde. Weiter würde dann die Frage entstehen, welches Verhältniß die gegebene Erscheinung zur Beschaffenheit einer solchen entfernten äußern Ursache haben könne, also ob sie Indicia über dieselbe enthielte, ja wohl gar ihr Wesen ausdrückte. Also käme es auch hier, wie bei der realen Körperwelt, auf die Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß der Erscheinung zum Ding an sich an. (P. I, 241—243.)

Jedenfalls ist eine Geistererscheinung zunächst und unmittelbar nichts weiter, als eine Vision im Gehirn des Geistersehers. Daß von Außen ein Sterbender solche erregen könne, hat häufige Erfahrung bezeugt; daß ein Lebender es könne, ist ebenfalls, in mehrern Fällen, von guter Hand beglaubigt worden. Die Frage ist blos, ob auch ein Gestorbener es könne. (P. I, 328.)

2) Kritik der Verwerfung der Geistererscheinungen.

Die Ableugnung a priori jeder Möglichkeit einer Geistererscheinung und das Verlachen des Glaubens an dieselbe kann auf nichts Anderem beruhen, als auf der Ueberzeugung, daß der Tod die absolute Vernichtung des Menschen sei. Denn so lange diese fehlt, ist nicht abzusehen, warum ein Wesen, das noch irgendwie existirt, nicht auch sollte irgendwie sich manifestiren und auf ein anderes, wenngleich in einem andern Zustande befindliches, einwirken können. Ist am Menschen außer der Materie noch irgend etwas Unzerstörbares; so ist wenigstens a priori nicht einzusehen, daß Jenes, welches die wundervolle Erscheinung des Lebens hervorbrachte, nach Beendigung derselben, jeder Einwirkung auf die noch Lebenden durchaus unfähig sein sollte. Die Sache

wäre demnach allein a posteriori, durch die Erfahrung, zu entscheiden. (P. I, 312 fg.)

Man glaubt meistens die Realität einer Geistererscheinung umgestoßen zu haben, wenn man nachweist, daß sie subjectiv bedingt war; aber dieses Argument kann für Den kein Gewicht haben, welcher weiß, wie stark der Antheil subjectiver Bedingungen an der Erscheinung der Körperwelt ist, wie nämlich diese, sammt dem Raum, darin sie dasteht, und der Zeit, darin sie sich bewegt, und der Causalität, darin das Wesen der Materie besteht, also ihrer ganzen Form nach ein bloßes Product der Gehirnfunctionen ist, nachdem solche durch einen Reiz in den Nerven der Sinnesorgane angeregt worden; so daß dabei nur noch die Frage nach dem Dinge an sich übrig bleibt. — Die materielle Wirklichkeit der auf unsere Sinne von außen wirkenden Körper kommt freilich der Geistererscheinung so wenig zu, wie dem Traum, durch dessen Organ sie wahrgenommen wird, daher man sie immerhin einen Traum im Wachen nennen kann; allein im Grunde büßt sie dadurch ihre Realität nicht ein. Allerdings ist sie, wie der Traum, eine bloße Vorstellung und als solche nur im erkennenden Bewußtsein vorhanden; aber dasselbe läßt sich von unserer realen Außenwelt behaupten, da auch diese zunächst und unmittelbar uns nur als Vorstellung gegeben und, wie gesagt, ein Gehirnphänomen ist. Verlangt man eine anderweitige Realität derselben, so ist dies schon die Frage nach dem Ding an sich. Wie aber jedenfalls das Ding an sich, welches in der Erscheinung der Außenwelt sich manifestirt, toto genere von ihr verschieden ist; so mag es sich mit Dem, was in der Geistererscheinung sich manifestirt, analog verhalten, ja, was in Beiden sich kund giebt, vielleicht am Ende das Selbe sein, nämlich Wille. Dieser Ansicht entsprechend giebt es also hinsichtlich der objectiven Realität, wie der Körperwelt, so auch der Geistererscheinungen, einen Realismus, einen Idealismus und einen Skepticismus, endlich aber auch einen Kriticismus, welcher letztere allein der richtige Standpunkt ist. (P. I, 318 fg.)

3) Grundfehler aller früheren Auffassung der Geistererscheinungen.

Die Doppelgänger, als bei welchen die erscheinende Person offenkundig am Leben, aber abwesend ist, auch in der Regel von ihrer Erscheinung nicht weiß, geben uns den richtigen Gesichtspunkt für die Erscheinungen Sterbender und Gestorbener, also die eigentlichen Geistererscheinungen an die Hand, indem sie uns lehren, daß eine unmittelbare reale Gegenwart, wie die eines auf die Sinne wirkenden Körpers, keineswegs eine nothwendige Voraussetzung derselben sei. Gerade diese Voraussetzung aber ist der Grundfehler aller früheren Auffassung der Geistererscheinungen, sowohl bei der Bestreitung, als bei der Behauptung derselben. Jene Voraussetzung beruht nun wieder darauf, daß man sich auf den Standpunkt des Spiritualismus, statt auf den des Idealismus, gestellt hatte. Jenem nämlich gemäß gieng

man aus von der völlig unberechtigten Annahme, daß der Mensch aus zwei grundverschiedenen Substanzen bestehe, einer materiellen, dem Leibe, und einer immateriellen, der Seele. Nach der im Tode eingetretenen Trennung beider sollte nun die letztere, obwohl immateriell, einfach und unausgedehnt, doch noch im Raume existiren, nämlich sich bewegen, einhergehen und dabei von außen auf die Körper und ihre Sinne einwirken, gerade wie ein Körper, und demgemäß auch eben wie ein solcher sich darstellen. Dieser durchaus unhaltbaren, spiritualistischen Ansicht von den Geistererscheinungen gelten alle vernünftigen Bestreitungen derselben und auch **Kants** kritische Beleuchtung der Sache, welche den ersten, theoretischen Theil seiner „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" ausmacht. Diese *spiritualistische* Ansicht, also die Annahme einer immateriellen und doch locomotiven, imgleichen nach Weise der Materie auf Körper, mithin auch auf die Sinne wirkenden Substanz, hat man, um eine richtige Ansicht von den Geistererscheinungen zu erlangen, ganz aufzugeben und, statt ihrer, den *idealistischen* Standpunkt einzunehmen. (P. I, 243. 311. H. 329.)

4) Das Urphänomen, auf welches bei Erklärung der Geistererscheinungen zurückzugehen ist.

Eine uns sehr vertraute Erscheinung, nämlich der *Traum*, benimmt uns jeden Zweifel darüber, ob in unserm anschauenden Intellect, oder Gehirn, anschauliche Bilder, vollkommen und ununterscheidbar gleich denen, welche daselbst die auf die äußern Sinne wirkende Gegenwart der Körper veranlaßt, ohne diesen Einfluß entstehen können. (P. I, 244.) Bei der Entstehung der Träume erhält das Gehirn, dieser alleinige Sitz und Organ aller Vorstellungen, eine rein physiologische Erregung *aus dem Innern des Organismus*. Beim Einschlafen, als wo die äußern Eindrücke zu wirken aufhören und auch die Regsamkeit der Gedanken im Innern des Sensoriums allmälig erstirbt, da werden alle jene Eindrücke, die aus dem innern Nervenheerde des organischen Lebens auf mittelbarem Wege heraufdringen zum Gehirn, imgleichen jede geringe Modification des Blutumlaufs, — Eindrücke, die viel zu schwach sind, als daß sie auf das *wache* Gehirn wirken könnten —, fühlbar und bringen eine Erregung der einzelnen Theile des Gehirns und seiner vorstellenden Kräfte hervor. Das Gehirn nimmt aus ihnen den Stoff und Anlaß zu seinen Traumgestalten, so heterogen diese auch solchen Eindrücken sein mögen. Denn, wie alle Sinnesnerven sowohl von innen, als von außen, zu ihren eigenthümlichen Empfindungen erregt werden können; auf gleiche Weise kann auch das Gehirn durch Reize, die aus dem Innern des Organismus kommen, bestimmt werden, seine Function der Anschauung raumerfüllender Gestalten zu vollziehen; wo dann die so entstandenen Erscheinungen gar nicht zu unterscheiden sein werden von den durch Empfindungen in den Sinnesorganen veranlaßten, welche durch äußere Ursachen hervorgerufen wurden.

Diese Thatsache nun, daß wir ein Vermögen haben zur anschaulichen

Vorstellung raumerfüllender Gegenstände und zum Vernehmen und Verstehen von Tönen und Stimmen jeder Art, Beides ohne die äußere Anregung der Sinnesempfindungen, — welches Vermögen sich am passendsten als **Traumorgan** bezeichnen läßt, — diese keinem Zweifel unterworfene Thatsache haben wir bei Erklärung der Geistererscheinungen festzuhalten; denn sie ist das **Urphänomen**, auf welches hier zurückzugehen ist. (P. I, 248—254.) Wir haben uns bei Erklärung der Geistererscheinungen stets zu erinnern, daß sämmtliche durch das Traumorgan vollzogene Anschauungen von der gewöhnlichen, den wachen Zustand begründenden Wahrnehmung sich dadurch unterscheiden, daß bei der letztern das Gehirn von außen, durch eine physische Einwirkung auf die Sinne erregt wird, wodurch es zugleich die Data erhält, nach welchen es, mittelst Anwendung seiner Functionen, die empirische Anschauung zu Stande bringt; während hingegen bei der Anschauung durch das **Traumorgan** die Erregung vom Innern des Organismus ausgeht und vom plastischen Nervensystem aus sich in das Gehirn fortpflanzt, welches dadurch zu einer der erstern ganz ähnlichen Anschauung veranlaßt wird, bei der jedoch, weil die Anregung dazu von der entgegengesetzten Seite kommt, also auch in entgegengesetzter Richtung geschieht, anzunehmen ist, daß auch die Schwingungen, oder überhaupt innern Bewegungen der Gehirnfibern, in umgekehrter Richtung erfolgen und demnach erst am Ende sich auf die Sinnesnerven erstrecken, welche also das hier zuletzt in Thätigkeit Versetzte sind, statt daß sie, bei der gewöhnlichen Anschauung, zu allererst erregt werden. (P. I, 321.)

5) **Was in der Geistererscheinung das von außen Einwirkende und welcher Art seine Einwirkung ist.**

Da die wirkliche Geistererscheinung eine durch das **Traumorgan** vermittelte Anschauung ist, aber eine solche, die dennoch sich auf etwas **wirklich Aeußeres**, empirisch Vorhandenes, also vom Subject ganz Unabhängiges bezieht; so frägt sich, **was** dieses Aeußere ist und **wie** es auf das geistersehende Subject wirkt. Offenbar muß es mit dem **Innern des Organismus**, von welchem aus die Anschauung erregt wird, in irgendeine Communication getreten sein. Diese kann aber keine **physische**, sondern nur eine **metaphysische**, folglich nur eine im Ding an sich wurzelnde sein. Die Einwirkung kann demnach nur eine vom **Willen** als dem allen Individuen zu Grunde liegenden, die Schranken der Individuation durchbrechenden **Ding an sich** herrührende sein, also eine **magische**. Der Wille als Ding an sich liegt außerhalb des principii individuationis (Raum und Zeit), durch welches die Individuen **gesondert** sind; die durch dasselbe entstehenden Schranken sind also für ihn nicht da. Hieraus erklärt sich die unmittelbare Einwirkung der Individuen auf einander, unabhängig von ihrer Nähe oder Ferne im Raum, im Hellsehen und in den magischen Wirkungen. Indem der Wille des Einen, durch keine Schranken der Individuation gehemmt, also unmittelbar und in distans, auf den Willen des Andern

wirkt, hat er eben damit auf den Organismus desselben, als welcher die Objectivation eben dieses Willens ist, eingewirkt. Wenn nun eine solche, auf diesem Wege das Innere des Organismus treffende Einwirkung sich auf dessen Lenker und Vorstand, das Gangliensystem, erstreckt und dann von diesem aus sich bis ins Gehirn fortpflanzt; so kann sie von diesem doch immer nur auf Gehirnweise, also zu anschaulichen Bildern, verarbeitet werden. Inzwischen wird eine Einwirkung jener Art noch immer das Gepräge ihres Ursprunges an sich tragen und dieses der im Gehirn hervorgerufenen Gestalt aufdrücken. Wirkt z. B. ein Sterbender durch starke Sehnsucht oder sonstige energische Willensintention auf einen Entfernten; so wird die Gestalt desselben sich im Gehirn des Andern darstellen, d. h. ganz so wie ein Körper in der Wirklichkeit ihm erscheinen.

Da nun der Wille, so fern er Ding an sich ist, durch den Tod nicht zerstört wird; so läßt sich a priori nicht die Möglichkeit ableugnen, daß eine magische Wirkung der beschriebenen Art nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können. (P. I, 321—325.)

6) Schwierigkeiten bei der Annahme wirklicher Geistererscheinungen.

Wenngleich sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit einer magischen, von einem bereits Gestorbenen ausgehenden Einwirkung ableugnen läßt, so läßt sich eine solche Möglichkeit jedoch auch nicht deutlich absehen und daher positiv behaupten, indem sie, wenn auch im Allgemeinen nicht undenkbar, doch, bei näherer Betrachtung, großen Schwierigkeiten unterworfen ist.

Diese Schwierigkeiten liegen theils auf der Seite des die Geister wahrnehmenden Subjects, theils auf der objectiven Seite, d. h. auf der Seite des angenommenermaßen einwirkenden Verstorbenen.

a) Schwierigkeiten auf der subjectiven Seite. Da wir das im Tode unversehrt gebliebene innere Wesen des Menschen uns zu denken haben als außer der Zeit und dem Raume existirend; so könnte eine Einwirkung desselben auf uns Lebende nur unter sehr vielen Vermittelungen, die alle auf unserer Seite lägen, Statt finden; so daß schwer auszumachen sein würde, wie viel davon wirklich von dem Verstorbenen ausgegangen wäre. Denn eine derartige Einwirkung hätte nicht nur zuvörderst in die Anschauungsformen des sie wahrnehmenden Subjects einzugehen, mithin sich darzustellen als ein Räumliches, Zeitliches und nach dem Causalitätsgesetz materiell Wirkendes; sondern sie müßte überdies auch noch in den Zusammenhang seines begrifflichen Denkens treten, indem er sonst nicht wissen würde, was er daraus zu machen hat, der ihm Erscheinende aber nicht blos gesehen, sondern auch in seinen Absichten verstanden werden will. Demnach hätte dieser sich auch noch den beschränkten Ansichten und Vorurtheilen des Subjects, betreffend das Ganze der Dinge und der Welt, zu fügen und zu accommodiren. Aber noch mehr, obwohl durch eine innere, aus dem

Wesen an sich der Dinge entsprungene, also **magische** Einwirkung auf den Organismus, welche sich mittelst des Gangliensystems bis zum Gehirn fortpflanzt, zu Wege gebracht, wird die Geistererscheinung doch aufgefaßt nach Weise der von Außen, mittelst Licht, Luft, Schall, Stoß und Duft auf uns wirkenden Gegenstände. Welche Veränderung müßte nicht die angenommene Einwirkung eines Gestorbenen bei einer solchen Uebersetzung zu erleiden haben! (P. I, 325 fg.)

b) **Schwierigkeiten auf der objectiven Seite.** Da der **Wille** allein eine metaphysische Wesenheit hat, vermöge welcher er durch den Tod unzerstörbar ist, der **Intellect** hingegen als Function eines körperlichen Organs (des Gehirns) blos physisch ist und im Tode untergeht, so ist die Art und Weise, wie ein Verstorbener von den Lebenden noch Kenntniß erlangen sollte, um solcher gemäß auf sie zu wirken, höchst problematisch. Nicht weniger ist es die Art dieses Wirkens selbst, da er mit der Leiblichkeit alle gewöhnlichen, d. i. physischen Mittel der Einwirkung auf Andere, wie auf die Körperwelt überhaupt verloren hat. Nur vermöge **magischer** Gewalt könnte er allenfalls selbst noch jetzt actio in distans, ohne körperliche Beihülfe, ausüben und demnach auf Andere direct, ohne alle physische Vermittelung, einwirken, indem er ihren Organismus in der Art afficirte, daß ihren Gehirnen sich Gestalten anschaulich darstellen müßten, wie sonst nur in Folge äußerer Einwirkung durch die Sinne von denselben producirt werden.

Wenn wir daher auch eine wirkliche Einwirkung Gestorbener auf die Welt der Lebenden als möglich zugeben wollen, so könnte eine solche doch nur überaus selten und ganz ausnahmsweise Statt haben, weil ihre Möglichkeit an alle die angegebenen, nicht leicht zusammen eintretenden Bedingungen geknüpft wäre. (P. I, 326—328.)

Geistesgegenwart.

Zum Bestehen plötzlicher Gefahren, in denen die **Furcht** uns leicht verhindert, die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen (vergl. **Furcht**), wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, ist **Kaltblütigkeit** und **Geistesgegenwart** die wesentlichste Befähigung. Jene besteht im Schweigen des Willens, damit der Intellect agiren könne; diese in der ungestörten Thätigkeit des Intellects unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten; daher eben ist jene ihre Bedingung, und Beide sind nahe verwandt, sind selten und stets nur comparativ vorhanden. Sie sind aber von unschätzbarem Vortheil, weil sie den Gebrauch des Intellects gerade zu den Zeiten, wo man seiner am meisten bedarf, gestatten und dadurch entschiedene Ueberlegenheit verleihen. (W. II, 241 fg.)

Geiz.

Die Stelle des Geizes unter den Lastern läßt sich nicht minder in Zweifel ziehen, als die der Tapferkeit unter den Tugenden. Ver-

wechselt man Geiz nicht mit Habsucht (avaritia), so läßt sich für ihn sagen, daß er von dem richtigen Grundsatze ausgehend, daß alle Genüsse blos negativ wirken, die Schmerzen hingegen positiv und sehr real sind, sich jene versagt, um sich vor diesen desto besser zu sichern, sonach das sustine et abstine zu seiner Maxime macht. Sogar, wenn der Geizige hierin zu weit gienge, würde dieser Fehler höchstens ihm selbst, nicht Andern zum Schaden gereichen. Die von ihm aufgehäuften Schätze kommen meist Andern zu Gute; aber auch noch bei seinem Leben läßt sich in Fällen großer Noth immer noch eher von ihm etwas hoffen, als von dem ausgebeutelten, verschuldeten Verschwender.

Andererseits aber, von einem andern Gesichtspunkt aus, läßt sich gegen den Geiz sagen, daß er die Quintessenz der Laster ist. Denn, während der Verschwender, blos vom Reize der Gegenwart hingerissen, seiner sinnlichen Natur unterliegt und unüberlegt, um die Zukunft unbekümmert, handelt, so überlebt hingegen in Dem, dessen Fähigkeit zu sinnlichen Genüssen erstorben ist, wenn er sich zum Geize wendet, die geistige Gier die fleischliche. Das Geld, der Repräsentant aller Güter der Welt, das Abstractum derselben, wird jetzt der dürre Stamm, an welchen seine abgestorbenen Begierden, als Egoismus in abstracto, sich klammern. Sie regeneriren sich nunmehr in der Liebe zum Mammon. Aus der flüchtigen, sinnlichen Begierde ist eine überlegte und berechnende Gier nach Gelde geworden. Es ist die hartnäckige, gleichsam sich selbst überlebende Liebe zu den Genüssen der Welt, die sublimirte und vergeistigte Fleischeslust. Der Geiz ist das Laster des Alters, wie Verschwendung das der Jugend. (P. II, 221—223.)

Gelassenheit.

1) Vortheil der Gelassenheit.

Man gewöhnt sich an Alles; daher ist Gelassensein blos der Gewohnheit zuvorkommen, — ein großer Vortheil: der Gewohnheit nicht bedürfen. (H. 448.)

2) Was die Gelassenheit besonders befördert.

Der, welcher bei allen Unfällen gelassen bleibt, zeigt, daß er weiß, wie colossal und tausendfältig die möglichen Uebel des Lebens sind; weshalb er das jetzt eingetretene ansieht als einen sehr kleinen Theil dessen, was kommen könnte. Dies ist die stoische Gesinnung, in Gemäßheit welcher man niemals des menschlichen Looses uneingedenk sein soll, sondern eingedenk, wie unzählig die Uebel, denen das menschliche Dasein ausgesetzt ist. Diese Einsicht aufzufrischen, braucht man überall nur einen Blick um sich zu werfen. (P. I, 503.) Nichts aber wird uns zum gelassenen Ertragen der uns treffenden Unglücksfälle besser befähigen, als die Ueberzeugung, daß Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, nothwendig geschieht. Denn in das unvermeidlich Nothwendige weiß der Mensch sich bald zu finden. Wer von der Erkenntniß der Nothwendigkeit durchdrungen ist, wird zuvörderst willig thun was er kann, dann aber willig leiden was er muß. (P. I, 504 fg.)

Geld.

1) Begriff des Geldes.

Geld ist kein Consumtionsartikel; vielmehr ist es ein bloßer Repräsentant der wirklichen, brauchbaren Güter, nicht selbst ein solches. Die Ducaten sind im Grunde selbst nur Rechenpfennige; nicht sie haben Werth, sondern Das, was sie vertreten. (P. II, 222.)

2) Ursache der Geldliebe der Menschen.

Daß die Wünsche der Menschen hauptsächlich auf Geld gerichtet sind und sie dieses über Alles lieben, ist natürlich, wohl gar unvermeidlich. Denn das Geld ist als ein unermüdlicher Proteus jeden Augenblick bereit, sich in den jedesmaligen Gegenstand unserer Wünsche und mannigfaltigen Bedürfnisse zu verwandeln. Jedes andere Gut nämlich kann nur einem Wunsch, einem Bedürfniß genügen, ist folglich nur ein relatives Gut; Geld allein ist das absolute Gut, weil es nicht blos einem Bedürfniß in concreto begegnet, sondern dem Bedürfniß überhaupt, in abstracto. (P. I, 367.) Das Geld ist die menschliche Glückfäligkeit in abstracto; daher, wer nicht mehr fähig ist, sie in concreto zu genießen, sein ganzes Herz an dasselbe hängt. (P. II, 625. Vergl. auch Geiz.)

Gelehrsamkeit. Gelehrte.

1) Untergeordneter Werth der Gelehrsamkeit.

Der Geist bedarf zwar allerdings der Nahrung des Stoffes von Außen. Aber wie nicht Alles, was wir essen, dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich assimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr essen, als man assimiliren kann, unnütz, ja schädlich ist; gerade so verhält es sich mit dem Vielwissen der Gelehrten: nur sofern das Gelesene und Gelernte Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unsere Einsicht und eigentliches Wissen. Bloße Auffüllung des Gedächtnisses hingegen giebt keine Einsicht. Die Gelehrsamkeit ist mit einem schweren Harnisch zu vergleichen, als welcher allerdings den starken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Last ist, unter der er vollends zusammensinkt. (W. II, 86 fg.) Die Kunde ist ein bloßes Mittel zur Einsicht, hat aber an sich wenig, oder keinen Werth. Bei der imposanten Gelehrsamkeit der Vielwisser drängt sich uns die Betrachtung auf: o, wie wenig muß doch Einer zu denken gehabt haben, daß er so viel hat lesen und studiren können. (P. II, 513 fg.)

Wie gar unbedeutend ist es eigentlich, was gelehrt werden kann, und wie wenig demnach ist damit gesagt, daß man Einen einen Gelehrten nennt. Am meisten fühlt man dieses in Fällen, wo es eigentlich auf das Judicium ankommt, und wo daher „Gescheut" mehr am Orte wäre, als „Gelehrt". Offenbar ist in jedem Menschen das Angeborene, der Geist, das Genie, von größerem Gewicht, als das Erworbene, zu welchem letztern die Gelehrsamkeit gehört. (W. 421.)

Einsicht und wahre Weisheit hat ihre Quelle in der richtigen und tiefen anschaulichen Auffassung der Welt, nicht im abstracten Wissen. Daher auch können Weise in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geschlechter. Gelehrsamkeit hingegen ist relativ; die Gelehrten der Vorzeit sind meistens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachsicht. (W. II, 87.)

Das wohlgewählte Symbol des reinen Gelehrten als solchen ist die Perücke. Sie ziert den Kopf mit einem reichlichen Maaße fremden Haares, bei Ermangelung des eigenen; wie die Gelehrsamkeit in der Ausstattung des Kopfes mit einer großen Menge fremder Gedanken besteht, welche denn freilich ihn nicht so wohl und natürlich kleiden, noch so fest wurzeln, noch, wenn verbraucht, sogleich durch Andere aus der selben Quelle ersetzt werden, wie die dem selbsteigenen Grund und Boden entsprossenen. — Wirklich verhält auch die vollendetste Gelehrsamkeit sich zum Genie, wie ein Herbarium zur stets sich neu erzeugenden, ewig frischen, jungen und wechselnden Pflanzenwelt. (P. II, 515.)

Die Gelehrten sind Die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber Die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben. (P. II, 527.)

Auf der intuitiven Erkenntniß beruht das unendliche Uebergewicht des Genies über die Gelehrsamkeit; sie verhalten sich zu einander, wie der Text des alten Klassikers zu seinem Commentar. (W. II, 79. P. II, 82. 515.) Ein Gelehrter ist wer viel gelernt hat; ein Genie Der, von dem die Menschheit lernt, was er von Keinem gelernt hat. (P. II, 82.)

2) Gegensatz zwischen dem Fachgelehrten und Philosophen.

Ein exclusiver Fachgelehrter ist dem Fabrikarbeiter analog, der, sein Leben lang, nichts Anderes macht, als eine bestimmte Schraube, oder Haken, oder Handhabe zu einem bestimmten Werkzeuge oder Maschine, worin er dann freilich eine unglaubliche Virtuosität erlangt. Auch kann man den Fachgelehrten mit einem Manne vergleichen, der in seinem eigenen Hause wohnt, jedoch nie heraus kommt. In dem Hause kennt er Alles genau, jedes Treppchen, jeden Winkel und jeden Balken; aber außerhalb desselben ist ihm Alles fremd und unbekannt. — Wahre Bildung zur Humanität hingegen erfordert durchaus Vielseitigkeit und Ueberblick, also, für einen Gelehrten im höhern Sinne, allerdings etwas Polyhistoria. Wer aber vollends ein Philosoph sein will, muß in seinem Kopfe die entferntesten Enden des menschlichen Wissens zusammenbringen. — Geister ersten Ranges nun gar werden niemals Fachgelehrte sein. Ihnen ist das Ganze des Daseins zum Problem gegeben und über dasselbe wird Jeder von ihnen, in irgendeiner Form und Weise, der Menschheit neue Aufschlüsse ertheilen. (P. II, 520.)

3) Gegensatz zwischen dem Gelehrten und dem Mann von natürlichem Verstand.

Aus dem Vorzug der intuitiven Erkenntniß vor der abstracten (vergl. Anschauung und Begriff) erklärt sich, warum im wirklichen Leben der Gelehrte, dessen Vorzug im Reichthum abstracter Erkenntniß liegt, so sehr zurücksteht gegen den Weltmann, dessen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß besteht, die ihm ursprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. (W. II, 82.)

Unter allen Ständen finden wir Menschen von intellectueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrsamkeit. Denn natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. Der Gelehrte hat vor Solchen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatsachen (historische Kenntniß) und Causalbestimmungen (Naturlehre) voraus; aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einsicht in das eigentliche Wesen aller jener Fälle, Thatsachen und Causalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichthums zu entrathen. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er kennt, aber nicht versteht; denn das wenige Wissen jenes Ungelehrten ist lebendig, hingegen ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten todt. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffassung der anschaulichen Welt den Stämpel der Einsicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Gesicht manches Gelehrten von seinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erschöpfung und Abnutzung durch übermäßige, erzwungene Anstrengung des Gedächtnisses zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe. (W. II, 84.)

4) Fehler der meisten Gelehrten.

Den meisten Gelehrten ist ihre Wissenschaft Mittel, nicht Zweck. Darum werden sie nie etwas Großes darin leisten; weil hiezu erfordert ist, daß sie Dem, der sie treibt, Zweck sei und alles Andere, ja sein Dasein selbst, nur Mittel. Die Gelehrten, wie sie in der Regel sind, studiren zu dem Zweck, lesen und schreiben zu können. Daher gleicht ihr Kopf einem Magen und Gedärmen, daraus die Speisen unverdaut wieder abgehen. Eben deshalb wird auch ihr Lehren und Schreiben wenig nützen. Denn Andere nähren kann man nicht mit unverdauten Abgängen, sondern nur mit der Milch, die aus dem eigenen Blut sich abgesondert hat. (P. II, 514 fg.)

Die überraschende Unwissenheit vieler Gelehrten in Dingen ihres Faches hat zum letzten Grunde ihren Mangel an objectivem Interesse für die Gegenstände desselben, daher die solche betreffenden Wahrnehmungen, Bemerkungen, Einsichten u. s. w. keinen lebhaften Eindruck auf sie machen, folglich nicht haften; wie sie denn überhaupt nicht con amore, sondern unter Selbstzwang studiren. (P. II, 56. Ueber den Vorzug des Dilettanten vor dem Gelehrten siehe: Dilettant.)

In der Gelehrten-Republik ist es, wie in andern Republiken: man liebt einen schlichten Mann, der still vor sich hingeht und nicht klüger sein will, als die Andern. Gegen die excentrischen Köpfe, als welche Gefahr drohen, vereinigt man sich. Jeder sucht, unbekümmert um das Ganze, nur sich geltend zu machen, um Ansehen zu gewinnen; das Einzige, worin sie alle übereinstimmen, ist, einen wirklich eminenten Kopf, wenn er sich zeigen sollte, nicht aufkommen zu lassen. (P. II, 518.) Zu allen Zeiten war man in der Gelehrten-Republik bemüht, das Mittelmäßige in jeder Gattung herauszustreichen und das eigentlich Werthvolle, ja Große, als unbequem zu verkleinern, ja zu beseitigen. (H. 467.)

Was die Bücher der meisten Gelehrten so langweilig macht, ist nicht die Trockenheit des Gegenstandes; sondern, wie das viele Lesen und Lernen dem eigenen Denken Abbruch thut, so entwöhnt das viele Schreiben und Lehren den Menschen von der Deutlichkeit und eo ipso Gründlichkeit des Wissens und Verstehens, weil es ihm nicht Zeit läßt, diese zu erlangen. Da muß er dann in seinem Vortrage die Lücken seines deutlichen Erkennens mit Worten und Phrasen ausfüllen. (P. II, 514.)

Das unaufhörliche Lesen und Studiren verdirbt geradezu den Kopf. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß sie vermeinen, gleich andern Leuten ihre Zeit zwischen Genuß und Arbeit theilen zu müssen. Nun halten sie das Lesen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfressen sich also daran bis zur Unverdaulichkeit. Da spielt nun nicht mehr blos das Lesen dem Denken das Prävenire, sondern nimmt dessen Stelle ganz ein; denn sie denken an die Sachen auch gerade nur so lange, wie sie darüber lesen, also mit einem fremden Kopf, nicht dem eigenen. Ist aber das Buch weggelegt, so nehmen ganz andere Dinge ihr Interesse viel lebhafter in Anspruch, nämlich persönliche Angelegenheiten, sodann Schauspiel, Kartenspiel, Kegelspiel, Tagesbegebenheiten und Geklatsch. (W. II, 85 fg. P. II, 527.)

(Ueber die speciellen Fehler der deutschen Gelehrten siehe: Deutsch.)

Gemein.

1) Warum „gemein" ein Ausdruck der Verachtung ist.

Gemein bedeutet ursprünglich das Allen, d. h. der ganzen Species Eigene und Gemeinsame. Demnach ist wer weiter keine Eigenschaften hat, als die der Menschenspecies überhaupt, ein gemeiner Mensch. Welchen Werth aber kann ein Wesen haben, welches weiter nichts ist, als Millionen seines Gleichen? Das Auszeichnende des Menschen vor dem Thiere ist, daß, während dieses nur Gattungscharakter hat, jenem Individualcharakter zukommt. Jedoch ist in den Meisten nur wenig wirklich Individuelles. Ihr Wollen und Denken, wie ihre Physiognomie sind die der ganzen Species, allenfalls der Klasse, der sie angehören, und darum alltäglich, gemein. Der Fluch der Gemeinheit stellt den

Menschen dem Thiere darin nahe, daß er ihm Wesen und Dasein nur in der Species zugesteht. (P. II, 633.)

2) Der Sitz der Gemeinheit.

Was wir mit allen Menschen, ja mit den Thieren gemein haben, worin wir also Jedem gleich sind, ist der Wille. Dagegen ist Das, was Wesen über Wesen erhebt, die Erkenntniß. Der Wille als das durchaus Gemeinsame ist eben auch das Gemeine. Demgemäß ist jedes heftige Hervortreten desselben gemein, d. h. es setzt uns herab zu einem bloßen Beispiele (Exemplare) der Gattung. Gemein daher ist aller Zorn, unbändige Freude, Haß, Furcht, kurz jeder Affect, d. h. jede Bewegung des Willens, wenn sie so stark wird, daß sie im Bewußtsein das Erkennen entschieden überwiegt. Will man nicht gemein werden, so hat man seinen Willen zu verbergen, wie seine Genitalien, obgleich Beide die Wurzel unsers Wesens sind, und hat blos die Erkenntniß sehen zu lassen. (P. II, 634 fg.)

3) Der Sinn und das Treffende des Ausdrucks „sich gemein machen".

Jeder mißt den Andern nur nach Maßgabe seiner eigenen Intelligenz. Für den geistig Niedrigen, Vulgären, dessen Erkennen ganz nur im Dienste seines Willens, seiner persönlichen Zwecke und Angelegenheiten aufgeht, ist daher der geistig Hohe so wenig vorhanden, wie die Farbe für den Blinden. Alle Geister sind Dem unsichtbar, der selbst keinen hat; jede Werthschätzung ist ein Product aus dem Werthe des Geschätzten mit der Erkenntnißsphäre des Schätzers. Hieraus folgt, daß man sich mit Jedem, mit dem man spricht, nivellirt. Erwägt man nun, wie niedrig gesinnt und begabt, also gemein die meisten Menschen sind, und wie schwer daher es ist, mit ihnen zu verkehren, ohne auf solche Zeit selbst gemein zu werden, so wird man den eigentlichen Sinn und das Treffende des Ausdrucks „sich gemein machen" gründlich verstehen. (P. I, 476.) Geselligkeit mit Gemeinen, blos eines subjectiven Interesses Fähigen, ist Degradation, recht eigentliches Sich gemein machen. (P. II, 74.)

Gemüth.

1) Gegensatz zwischen Gemüth und Geist.

Der Gegensatz zwischen Gemüth und Geist ist derselbe, wie zwischen Herz und Kopf; es ist also der Gegensatz zwischen Wille und Intellect, dem Primären und Secundären. (S. Herz.) Ein Gefühl dieses Verhältnisses ist auch in der lateinischen Sprache ausgedrückt, wo der Intellect mens, der Wille hingegen animus heißt. Animus ist das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subject der Neigungen, Absichten, Leidenschaften und Affecte; es ist das griechische θυμος, also Gemüth, nicht aber Kopf. Animi perturbatio ist der Affect, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. (W. II, 268 fg.)

2) Gemüthserregung. (S. Affect.)

3) Macht der Außenwelt über das Gemüth.

Was der Außenwelt und sichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüth ertheilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel durch ein kleines ihr recht nahe gebrachtes Stückchen Eisen perturbirt und in heftige Schwankungen versetzt werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbirt werden. Ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv kann ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes überwiegen. Die Beschaffenheit des Gemüthes aber, vermöge deren es diesem Gesetze gemäß sich bestimmen läßt und nicht kraft der praktischen Vernunft sich ihm entzieht, ist es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bezeichnet. (W. II, 164.)

4) Tiefen und Dunkelheiten des Gemüths.

Das menschliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwicklungen, welche aufzuhellen und zu entfalten von der äußersten Schwierigkeit ist. (W. I, 476.)

5) Regeln zur Beförderung der Gemüthsruhe.

Von Wichtigkeit für die Gemüthsruhe ist das richtige Verhältniß, in welchem wir unsere Aufmerksamkeit theils der Gegenwart, theils der Zukunft widmen, damit nicht die eine uns die andere verderbe. Es ist durchaus thöricht, die Gegenwart sich zu trüben durch verdrießliche Gesichter über verfehlte Hoffnungen in der Vergangenheit, oder Besorgnisse für die Zukunft. Der Sorge, ja selbst der Reue sei ihre bestimmte Zeit gewidmet. Uns zu beunruhigen sind blos solche künftige Uebel berechtigt, welche gewiß sind und deren Eintrittszeit ebenfalls gewiß ist. Dies werden aber sehr wenige sein; denn die Uebel sind entweder blos möglich, allenfalls wahrscheinlich; oder sie sind zwar gewiß, allein ihre Eintrittszeit ist völlig ungewiß. Läßt man nun auf diese beiden Arten sich ein; so hat man keinen ruhigen Augenblick mehr. Um also nicht der Ruhe unsers Lebens durch ungewisse oder unbestimmte Uebel verlustig zu werden, müssen wir uns gewöhnen, jene anzusehen, als kämen sie nie; diese, als kämen sie gewiß nicht sobald. (P. I, 441 fg.)

Von Wichtigkeit für die Gemüthsruhe ist ferner die Beschränkung (s. Beschränkung), die Einsamkeit (s. Einsamkeit) und die Zügelung der Phantasie (s. Phantasie).

Generatio aequivoca.

1) Die generatio aequivoca als Sieg der höhern über die niedern Ideen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens auf den niedrigern Stufen seiner Objectivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Conflict gerathen, indem jede sich der vorhandenen Materie bemächtigen

will, so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommenen alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objectivation begreiflich ist. Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen oder Objectivationen des Willens hervorgehende vollkommenere gewinnt eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten ein höher potenzirtes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter; der Wille objectivirt sich auf eine neue deutlichere Art; es entsteht, ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. (W. I, 172 fg. N. 56. H. 348.)

2) Die Leugnung der generatio aequivoca als Vorspiel der Leugnung der Lebenskraft.

Der in neuester Zeit geführte Krieg gegen die generatio aequivoca mit seinem voreiligen Siegesgeschrei war das Vorspiel zum Ableugnen der Lebenskraft, und diesem verwandt. (W. II, 353.)

3) Ob noch jetzt generatio aequivoca Statt findet.

Der zeitliche Ursprung der Formen, der Gestalten, oder Species aus der Materie ist nicht zu bezweifeln. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Gestalten offen stehen und von der Natur mit gränzenloser Sorgfalt gesichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, ist allein durch die Erfahrung zu entscheiden; zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweisung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch ist die generatio aequivoca auf sehr niedrigen Stufen, der neuesten Einwendungen dagegen ungeachtet, sehr wahrscheinlich. Ueberall wo Fäulniß entsteht, zeigen sich Schimmel, Pilze und, im Flüssigen, Infusorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahllosen Species aller jener Gattungen überall in der Luft schweben und lange Jahre hindurch auf eine günstige Gelegenheit warten, ist paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniß ist die Zersetzung eines organischen Körpers, zuerst in seine nähern chemischen Bestandtheile. Weil nun diese in allen lebenden Wesen mehr oder weniger gleichartig sind; so kann, in solchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben sich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maßgabe der Umstände, neue Wesen daraus zu erzeugen. (W. II, 352 fg. P. II, 160.)

4) Wie die generatio aequivoca auf den obern Stufen des Thierreichs zu denken ist.

Die generatio aequivoca läßt sich auf den obern Stufen des Thierreichs nicht mehr so denken, wie sie auf den allerunterſten sich uns

darstellt; nimmermehr kann die Gestalt des Löwen, des Wolfes, des Elephanten, des Affen, oder gar des Menschen nach Art der Infusionsthierchen, der Entozoen und Epizoen entstanden sein und etwa geradezu sich erhoben haben aus zusammengerinnendem, sonnebebrütetem Meeresschlamm, oder Schleim, oder aus faulender organischer Masse; sondern ihre Entstehung kann nur gedacht werden als generatio in utero heterogeneo, folglich so, daß aus dem Uterus, oder vielmehr dem Ei eines besonders begünstigten thierischen Paares beim Zusammentreffen aller günstigen Einflüsse ausnahmsweise nicht mehr seines Gleichen, sondern die ihm zunächst verwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt hervorgegangen wäre; so daß dieses Paar, dieses Mal, nicht ein bloßes Individuum, sondern eine Species erzeugt hätte. Vorgänge dieser Art konnten natürlich erst eintreten, nachdem die allerunterſten Thiere sich durch die gewöhnliche generatio aequivoca aus organischer Fäulniß, oder aus dem Zellengewebe lebender Pflanzen ans Licht emporgearbeitet hatten als erste Vorboten der kommenden Thiergeschlechter. (P. II, 163 fg.)

Generationsact, s. Zeugung, Zeugungsact.

Genie. Genialität.

1) Wesen des Genies im Allgemeinen.

Das Wesen des Genies besteht in der Fähigkeit zu jener ganz im Object aufgehenden reinen Contemplation, durch welche die Ideen der Dinge aufgefaßt werden. Da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objectivität, d. h. objective Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjectiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subject, klares Weltauge übrig zu bleiben; und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen. Damit der Genius in einem Individuo hervortrete, muß diesem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen sein, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt, welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntniß jetzt zum willensreinen Subject, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird. (W. I, 218 fg. W. II, 230. 428. 435 fg. N. 70. P. II, 72. 451.)

Im Genie erreicht der freie und daher abnorme Gebrauch des Intellects den Grad, wo das Erkennen zur Hauptsache, zum Zweck des ganzen Lebens wird, das eigene Dasein hingegen zur Nebensache, zum bloßen Mittel herabsinkt, also das normale Verhältniß sich gänzlich umkehrt. Demnach lebt das Genie im Ganzen genommen mehr in

der übrigen Welt mittelst der erkennenden Auffassung derselben, als in seiner eigenen Person. Ihm benimmt die ganz abnorme Erhöhung der Erkenntnißkräfte die Möglichkeit, seine Zeit durch das bloße Dasein und dessen Zwecke auszufüllen; sein Geist bedarf beständiger und starker Beschäftigung. (P. II, 74. W. II, 438.)

2) Die geniale Erkenntnißweise.

Die wesentliche Erkenntnißweise des Genies ist die anschauende und zwar nicht die, deren Gegenstand die einzelnen Dinge und deren Beziehungen sind, sondern die in diesen sich aussprechenden Platonischen Ideen. (W. II, 432.) Da die geniale Erkenntniß, als Erkenntniß der Idee, diejenige ist, welche dem Satz vom Grund nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wissenschaften zu Stande bringt; so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet sein, welche die Vernachlässigung der letztern Erkenntnißweise nach sich zieht. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grund zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seins (vergl. unter Grund: Grund des Seins) zeigen als Abneigung gegen Mathematik. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst keine Fähigkeit zur Mathematik haben. Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen der Dinge gemäß dem Gesetze der Causalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen, sondern auf das Wesen der Dinge gerichtet ist; so wird ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee liegt, der vernünftigen oder abstracten, welche der Satz vom Grund des Erkennens leitet (s. unter Grund: Erkenntnißgrund) gerade entgegen. Daher ist große Genialität nicht mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart. (W. I, 222 fg.)

Die Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn beruht auf der beiden mangelnden Erkenntniß der Relationen der Dinge. Wenn der Wahnsinnige das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene richtig erkennt, aber den Zusammenhang, die Relationen verkennt und daher irreredet, so ist eben dies der Punkt seiner Berührung mit dem genialen Individuo; denn auch dieses, da es die Erkenntniß der Relationen oder die dem Satz des Grundes gemäße Erkenntniß verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu suchen, läßt darüber die Erkenntniß des Zusammenhanges der Dinge aus den Augen; das einzelne Object seiner Beschauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Aehnlichkeit haben. (W. I, 228. Vergl. auch Wahnsinn.) Zwischen dem Genie und dem Wahnsinn ist die Aehnlichkeit, daß sie in einer andern Welt leben, als die für Alle vorhandene. (H. 357.)

3) Ein wesentlicher Bestandtheil der Genialität.

Ein wesentlicher Bestandtheil der Genialität ist die Phantasie. Da die Objecte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstract ist; so würde die Erkenntniß des Genius beschränkt sein auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objecte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführen, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu construiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objecte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee; daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden bestrebt war. Die Phantasie erweitert also den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich wirklich darbietenden Objecte sowohl der Qualität, als der Quantität nach. Deshalb ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. (W. I, 219 fg. W. II, 431.)

4) Instinctartige Nothwendigkeit des Wirkens des Genies.

Daraus, daß die Erkenntnißweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt, daß die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinctartigen Nothwendigkeit. (W. II, 433.) Das Unvorsätzliche, Unabsichtliche, ja zum Theil Unbewußte und Instinctive, welches man von jeher an den Werken des Genies bemerkt hat, ist die Folge davon, daß die künstlerische Urerkenntniß eine vom Willen ganz gesonderte und unabhängige, eine willensreine, willenslose ist. Und eben weil der Wille der eigentliche Mensch ist, schreibt man jene einem von diesem verschiedenen Wesen, einem Genius zu. (P. II, 451.)

Jedoch ist der Genius im Leben der genialen Individuen nicht in jedem Augenblick thätig, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen das geniale Individuum den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleich steht. Man hat dieserhalb das Wirken des Genius von je her als eine Inspiration, ja, wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. (W. I, 222.)

5) Charakter der Productionen des Genies.

Daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienste des Willens emancipirten Intellects besteht, — dies hat zur Folge, daß

die Productionen desselben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde musicirt, oder philosophirt, gemalt oder gedichtet; — ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu sein, gehört zum Charakter der Werke des Genies; es ist ihr Adelsbrief. Während alle übrigen Menschenwerke da sind zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; so sind die Werke des Genies ihrer selbst wegen da, sind als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daseins anzusehen. (W. II, 442.)

Daß die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt blos daher, daß die Welt, die es sieht, und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klärer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die selben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspective, zum vollendeten Oelgemälde. (W. II, 81.) An dem Treffenden, Originellen und der Sache stets genau Angepaßten des Ausdrucks, an dem Naiven der Aussagen, an der Neuheit der Bilder und dem Schlagenden der Gleichnisse, welches Alles die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen stets abgeht, erkennt man, daß jene stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet bei ihrem Denken. (W. II, 78.)

6) Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.

Von der somatischen Seite betrachtet, ist das Genie durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, deren seltenes Beisammensein die Seltenheit des Genies erklärt. Die Grundbedingung ist ein abnormes Ueberwiegen der Sensibilität über die Irritabilität und Reproductionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einem männlichen Körper. Imgleichen muß das Cerebralsystem vom Gangliensystem durch vollkommene Isolation rein geschieden sein, so daß das Gehirn ein möglichst unabhängiges Leben führt. Freilich wird es durch sein erhöhtes Leben und rastlose Thätigkeit leicht aufreibend auf den übrigen Organismus wirken, wenn nicht auch er selbst von energischer Lebenskraft und guter Constitution ist. Darum gehört auch dies Letztere zu den Bedingungen. Ja, sogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des speciellen und engen Consensus dieses Theiles mit dem Gehirn. Hauptsächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwicklung und Größe, besonders breit und hoch sein; hingegen wird die Tiefendimension zurückstehen, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Die Textur der Gehirnmasse muß von der äußersten Feinheit und Vollendung sein und aus der erregbarsten Nervensubstanz bestehen; gewiß hat auch das quantitative Verhältniß der weißen und grauen Substanz entschiedenen Einfluß. Im Gegensatz zum überwiegenden Gehirn müssen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn sein. Ein schön gewölbter, hoher

und breiter Schädel, von dünner Knochenmasse, muß das Gehirn schützen, ohne es einzuengen. Zu dieser Beschaffenheit des Gehirns und Nervensystems, welche als Erbtheil von der Mutter zu betrachten ist, muß, als Erbtheil vom Vater, hinzukommen ein lebhaftes, leidenschaftliches Temperament, sich somatisch darstellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächst jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen seine Wände drückt; zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von seiner beständigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verschiedene Bewegung, welche in einer Erschütterung seiner ganzen Masse bei jedem Pulsschlage der vier Cerebral-Arterien besteht und deren Energie seiner hier vermehrten Quantität entsprechen muß, wie denn diese Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung seiner Thätigkeit ist. (W. II, 447 fg.)

7) Kindlicher Charakter des Genies.

Die Aehnlichkeit, welche zwischen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet, beruht auf dem Beiden eigenthümlichen Ueberschuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfnisse des Willens und dem daraus entspringenden Vorwalten der blos erkennenden Thätigkeit. Wirklich ist jedes Kind gewissermaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaßen ein Kind. Die Verwandtschaft Beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies ist; sie tritt außerdem in manchen Zügen an den Tag, so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit objectivem Interesse. Jenes dem Kindesalter natürliche Ueberwiegen des sensibeln Systems und der erkennenden Thätigkeit erhält sich beim Genie, abnormer Weise, das ganze Leben hindurch, wird also hier ein perennirendes. (W. II, 449—452.)

8) Das Genie in ethischer Hinsicht.

Im genialen Individuum bemeistert während deß Zustandes der reinen Contemplation gleichsam das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) und hebt sie auf, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt die Analogie und sogar Verwandtschaft der Genialität mit der Heiligkeit, der Verneinung des Willens. (W. II, 420.) Heiligkeit und Genie haben eine Verwandtschaft. Sei ein Heiliger auch noch so einfältig, er wird doch einen genialen Zug haben; und habe ein Genie noch so viele Temperaments-, ja wirkliche Charakterfehler, so wird es doch eine gewisse Erhabenheit der Gesinnung zeigen, wodurch es dem Heiligen verwandt ist. (H. 399.) Im Genie ist der allein lautere und unschuldige Theil des menschlichen Wesens, der Intellect, das Ueberwiegende und Vorwaltende. Hierin liegt im Grunde die eigentliche Würde des Menschen von Genie und Das,

was ihn über die Andern erhebt, in denen nichts ist, als der sündige Wille mit so viel Intellect, als erfordert ist, seine Schritte zu lenken. (H. 399.) Das Genie führt zum Heil und zur Erlösung; denn es ist immer das Leiden, das angeschaute, oder das selbstempfundene, was den Willen zum Leben bricht und dadurch von dieser Welt, die seine Sichtbarkeit ist, erlöst. Nun ist schon Das dem Genie als solchem eigene Leiden, seine Oede und Einsamkeit in einer ihm heterogenen Welt, hinreichend, den Willen zum Leben zu brechen und ihn abzuwenden von dieser freudeleeren Welt. (H. 360.)

Geniale haben oft heftige Begierden, sind der Wollust und dem Zorn ergeben. Zu großen Verbrechen kommen sie jedoch nicht, weil, wenn diese sich ihnen darbieten, sie die Idee derselben lebhaft und tief erkennen und nun diese Erkenntniß die Uebermacht über den Willen gewinnt, ihn nunmehr (eben wie beim Heiligen) wendet, und die Missethat also unterbleibt. Immer also participirt das Genie etwas von der Heiligkeit, indem es die Bedingung zu dieser hat, so wie der Heilige etwas vom Genie. (M. 275. H. 136.)

Kein Mann von Genie war je ein Bösewicht, weil die Bosheit die Aeußerung eines so heftigen Wollens ist, daß selbiges den Intellect allein zu seinem Dienste braucht und nicht zuläßt, daß er frei werde zu einer rein objectiven Betrachtung der Dinge. Ein Bösewicht kann einen gewaltigen Intellect haben, aber er kann ihn nur auf Das richten, was irgend eine Beziehung auf seinen Willen hat. (H. 399.)

In dem entschiedenen Ueberwiegen des Erkennens über das Wollen liegt die Verwandtschaft zwischen Tugend und Genie. Der Unterschied liegt aber darin, daß das Uebergewicht des Erkennens beim Genie sich als solches, d. h. als vollkommene Erkenntniß äußert; im Tugendhaften aber seine Macht auf den Willen übt und durch die Lenkung dieses sich äußert. Ferner ist beim Genie die Intensität der Geisteskräfte eine absolute, ein sehr hoher Grad schlechthin. Hingegen ist zur Tugend und Güte nur eine relative, d. h. im Verhältniß zum individuellen Willen große Intensität der Erkenntnißkraft erfordert, die wohl oft durch die geringe natürliche Heftigkeit des Wollens unterstützt wird. (H. 400.)

Der mit Genie Begabte opfert sich in seinen Werken ganz für das Ganze. Daher ist er frei von der Verbindlichkeit, sich im Einzelnen für Einzelne zu opfern. Dieserwegen kann er manche Anforderung abweisen, die Andere billig erfüllen müssen. Er leidet und leistet doch mehr, als alle Andern. (M. 275.)

9) Gegensatz zwischen dem Genialen und dem gewöhnlichen Menschen.

Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikwaare der Natur, ist einer völlig uninteressirten Betrachtung der Dinge, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, nicht, wenigstens nicht anhaltend fähig. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern, als sie irgendeine,

wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Der Geniale dagegen verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu andern Dingen und zum Willen. Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnißvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Diese so verschiedene Weise, in das Leben hineinzusehen, wird auch im Aeußern Beider sichtbar. Der Blick des Genialen trägt den Charakter der Beschaulichkeit; hingegen wird im Blick der Gewöhnlichen, wenn er nicht stumpf oder nüchtern ist, leicht der wahre Gegensatz der Contemplation, das Spähen, sichtbar. (W. I, 221. P. II, 73—76. W. II, 433—435.) Wenn der Normalmensch aus $^2/_3$ Wille und $^1/_3$ Intellect besteht; so hat hingegen das Genie $^2/_3$ Intellect und $^1/_3$ Wille. (W. II, 429.) Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen ist der Grundzug des Genies, während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem Willen hat. (W. II, 432.) Der gewöhnliche Mensch wird, wenn ihm hundert Wünsche fehlschlagen, den 101ten aufrichten, unermüdlich im Hoffen und auf tausendfältige Art zu befriedigen. Dem Genie giebt sein beigesellter heftiger Wille den Anlaß zur Entzweiung mit der Welt, welche dem interesselosen Contempliren derselben vorhergehen muß. (H. 355.) Der Normalmensch ist gänzlich auf das Sein verwiesen; das Genie hingegen lebt und webt im Erkennen. Daraus folgt, da alle Dinge herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein, daß auf dem Leben der gewöhnlichen Leute ein dumpfer, trüber, einförmiger Ernst liegt, während auf der Stirn des Genies eine Heiterkeit eigener Art glänzt, welche, obschon seine Schmerzen heftiger sind, als die der Gewöhnlichen, doch immer noch durchbricht, wie die Sonne durch Regenwolken; welches am sichtbarsten wird, wenn man das Genie mit den Andern in gleicher Bedrängniß erblickt; da erkennt man, daß es zu diesen sich verhält, wie der Mensch, dem allein das Lachen zusteht, zu dem in dumpfem Ernst dahinlebenden Thiere. (H. 355. W. II, 433. 437.) Wie offenbar die Thiere manche Verstandesverrichtungen, wie z. B. das Zurückfinden eines Weges, das Erkennen einer Person u. dgl. weit besser, als der Mensch vollziehen; — eben so ist zu vielen Angelegenheiten des wirklichen Lebens das Genie ungleich weniger fähig und tauglich, als der gemeine Kopf. Und wie ferner die Thiere eigentlich nie auf Narrheiten gerathen; eben so ist diesen der gewöhnliche Mensch nicht in dem Grade unterworfen, wie das Genie. (H. 356. W. II, 441 fg. P. II, 75. 617.)

10) Unterschied zwischen Genie und Talent.

Das Talent ist ein Vorzug, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der discursiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen; das

Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objectiver, mithin reiner und deutlicher darstellt. (W. II, 428.) Die Werke des Genies entspringen aus der Anschauung, die des bloßen Talents hingegen aus Begriffen. (W. II, 431.) Die Untersuchung der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander sind. Der eigentliche Gegenstand des Genies hingegen ist das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze. (W. II, 432.) Das Talent vermag zu leisten was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der Uebrigen überschreitet; daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen geht die Leistung des Genies nicht nur über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der Andern hinaus; daher werden diese seiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie Dem, der eines trifft, bis zu welchem sie nicht einmal zu sehen vermögen. (W. II, 446.)

Das Talent arbeitet um Geld und Ruhm; hingegen ist die Triebfeder, welche das Genie zur Ausarbeitung seiner Werke bewegt, ein Instinkt ganz eigener Art. Das Genie producirt aus derselben Nothwendigkeit, mit welcher der Baum seine Früchte trägt. Näher betrachtet, ist es, als ob in einem genialen Individuum der Wille zum Leben als Geist der Menschengattung, sich bewußt würde, hier eine größere Klarheit des Intellects durch einen seltenen Zufall auf eine kurze Spanne Zeit erlangt zu haben und nun wenigstens die Resultate oder Producte jenes klaren Schauens und Denkens für die ganze Gattung zu erwerben trachtete. (P. II, 91 fg.)

Die bloßen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit; denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und von dem Bedürfniß derselben hervorgerufen werden; so sind sie auch gerade nur fähig, diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen, oder in die schrittweise Förderung einer speciellen Wissenschaft; dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind ihre Werke nicht mehr genießbar. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn, auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Daher steht das Genie in seinem Treiben und Leisten meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampf. (W. II, 445 fg.)

Das Wesen des Genies ist ein Maaß der Erkenntnißkraft, welches das zum Dienst des Willens erforderliche weit übersteigt. Aber dies ist eine blos relative Bestimmung; sie wird erreicht sowohl durch Herabstimmung des Willens, als durch Erhöhung der Erkenntniß.

Es giebt Menschen, bei denen das Erkennen über das Wollen überwiegend ist ohne eigentliches Genie. Ihre Erkenntnißkraft ist zwar größer, als die gewöhnliche, jedoch nicht in hohem Grade; ihr Wille aber ist schwach; sie wollen nicht heftig; daher beschäftigt sie das Erkennen an und für sich mehr, als ihre Zwecke; sie sind Leute von Talent, verständig und dabei sehr genügsam und heiter. Ein solcher war Fernow. (H. 354.) Phlegmatisches Talent ist möglich, aber phlegmatisches Genie ist unmöglich. (W. II, 449.)

11) Gegensatz zwischen Genie und Gelehrsamkeit. (S. Gelehrsamkeit.)

12) Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.

Das Genie steht der Fähigkeit zum praktischen Wirken geradezu entgegen, zumal auf dem höchsten Tummelplatze derselben, wo sie sich im politischen Welttreiben hervorthut; weil eben die hohe Vollkommenheit und feine Empfänglichkeit des Intellects die Energie des Willens hemmt, diese aber, als Kühnheit und Festigkeit auftretend, wenn nur mit einem tüchtigen, geraden Verstande, richtigem Urtheil und einiger Schlauheit ausgestattet, es gerade ist, die den Staatsmann, den Feldherrn, und, wenn sie bis zur Verwegenheit und dem Starrsinn geht, unter günstigen Umständen auch den welthistorischen Charakter macht. Lächerlich aber ist es, bei dergleichen Leuten von Genie reden zu wollen. (P. II, 75.) Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leistungen im Praktischen Geeignete, ist es gerade dadurch, daß die Objecte seinen Willen lebhaft erregen und zum rastlosen Nachforschen ihrer Verhältnisse und Beziehungen anspornen. Sein Intellect ist also mit dem Willen fest verwachsen. Vor dem genialen Kopf hingegen schwebt, in seiner objectiven Auffassung, die Erscheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Contemplation, der sein Wollen aus dem Bewußtsein verdrängt. Um diesen Punkt dreht sich der Unterschied zwischen der Befähigung zu Thaten und zu Werken. Die letztere verlangt Objectivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellects vom Willen zur Voraussetzung hat; die erstere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geistesgegenwart und Entschlossenheit, welche erfordert, daß der Intellect unausgesetzt den Dienst des Willens besorge. (W. II, 441 fg. P. II, 450.)

13) Vortheile und Nachtheile der Genialität für das geniale Individuum.

a) Vortheile. Das Genie ist sein eigener Lohn; denn das Beste was Einer ist, muß er nothwendig für sich selbst sein. Wenn wir zu einem großen Manne der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: „Wie glücklich ist er, von uns allen noch jetzt bewundert zu werden"; sondern: „Wie glücklich muß er gewesen sein im unmittelbaren Genuß eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte

sich erquicken.“ Nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß. (W. II, 440.)

Alle Pein geht aus dem Wollen hervor, das Erkennen hingegen ist an und für sich schmerzlos und heiter. Da nun beim Genie das Erkennen über das Wollen vorherrscht, der Intellect vom Dienste des Willens losgesprochen ist, so genießen die Genies jene gleichsam überirdische Heiterkeit, die in ihren Physiognomien zum Ausdruck kommt und die sehr wohl mit ihrer sonstigen Melancholie zusammenbesteht. (W. II, 433.)

Der Mensch von überwiegenden Geisteskräften ist der lebhaftesten Theilnahme auf dem Wege der bloßen Erkenntniß, ohne alle Einmischung des Willens, fähig. Diese Theilnahme aber versetzt ihn in eine Region, welcher der Schmerz wesentlich fremd ist. Während das Leben der Gewöhnlichen in Dumpfheit dahingeht, indem ihr Dichten und Trachten gänzlich auf die kleinlichen Interessen der persönlichen Wohlfahrt und dadurch auf Miseren aller Art gerichtet ist, weshalb unerträgliche Langeweile sie befällt, sobald die Beschäftigung mit jenen Zwecken stockt und sie auf sich selbst zurückgewiesen sind; so hat dagegen der mit überwiegenden Geisteskräften Ausgestattete ein gedankenreiches, durchweg belebtes und bedeutsames Dasein, und in sich selbst trägt er eine Quelle der edelsten Genüsse. Er führt neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, intellectuelles, welches ihn über jenes erhebt. Unser praktisches, reales Leben ist, wenn nicht die Leidenschaften es bewegen, langweilig und fade; wenn sie aber es bewegen, wird es bald schmerzlich; darum sind Die allein beglückt, denen irgend ein Ueberschuß des Intellects über das zum Dienste des Willens erforderte Maaß zu Theil geworden, und nach der Größe dieses Ueberschusses richtet sich die Größe ihres Lebensglückes. Ihr intellectuelles Leben schützt nicht nur gegen die Langeweile, sondern auch gegen die Folgen derselben. (P. I, 356—358.)

b) Nachtheile. Das Genie ist ein seiner Bestimmung, dem Dienste des Willens, untreu gewordener Intellect und insofern naturwidrig. Hierauf beruhen die demselben beigegebenen Nachtheile:

Während der Intellect des Normalmenschen, streng an den Dienst des Willens gebunden, blos mit der Aufnahme der Motive beschäftigt ist und selbst der Intellect des überaus verständigen und vernünftigen Mannes eine praktische Richtung behält, auf die Wahl der besten Zwecke und Mittel bedacht, also im Dienste des Willens stets auf seinem Posten und demnach naturgemäß beschäftigt ist; so vernachlässigt dagegen der emancipirte, entfesselte, das Wollen aus dem Bewußtsein verdrängende, auf die Auffassung des objectiven Wesens der Dinge gerichtete Intellect des Genies den Dienst des Willens, und daraus entspringen dann jene Excentricitäten, persönlichen Fehltritte, ja Thorheiten, die das Genie charakterisiren. Die oft bemerkte Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn beruht eben auf jener dem Genie

wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellects vom Willen.

Der Intellect des Genies wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren sein, indem er bei jeder Gelegenheit sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehen, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich läßt, und hienach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es, vermöge seiner gesteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne sehen, während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wenn nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich mit aller Energie und Concentration auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet; so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, in zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Hieraus erklärt sich, daß geniale Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affecte gerathen. Kurz, es fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch als Energie des Herzschlags darstellt. Aus allem diesem entspringt jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affecte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Göthe im Tasso uns vor Augen gebracht hat. (W. I, 224—228; II, 440—444. P. II, 75.) Die dem Genie beigegebene Melancholie beruht im Ganzen und Allgemeinen darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellect er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. (W. II, 437.)

Das Genie lebt wesentlich einsam. Es ist zu selten, um leicht auf seines Gleichen zu treffen, und zu verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu sein. Sie werden an ihm und seiner drückenden Ueberlegenheit so wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihres Gleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seines Gleichen, obwohl sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehen. (W. II, 445. N. 32.) Der Mensch von Genie ist verdammt, in einer öden Welt zu leben, wo er nicht auf seines Gleichen trifft, wie auf einer Insel, die keine andern Bewohner hat, als Affen und Papageien. (H. 359.)

Zu den bereits genannten, den Lebenslauf des Genies keineswegs

zu einem glücklichen machenden Eigenschaften und Zuständen kommt noch ein Mißverhältniß nach Außen, indem das Genie in seinem Treiben und Leisten meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht, weil es der Entwicklungsstufe seiner Zeit weit voraus und von dieser erst einzuholen ist. Die Werke des Genies finden demgemäß in der Regel nicht bei der Mitwelt, sondern erst bei der Nachwelt Anerkennung. (W. II, 445—447. W. II, 439.)

Genitalien.

1) Die Genitalien als entgegengesetzter Pol des Gehirns.

Die Genitalien sind der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Jene sind das lebenerhaltende, der Zeit endloses Leben zusichernde Princip; in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche also das Symbol der Bejahung des Willens sind. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt. (W. I, 390; II, 383.)

Innerlich oder psychologisch angesehen, ist der Wille die Wurzel, der Intellect die Krone. Aeußerlich aber, oder physiologisch, sind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Denn durch die Genitalien hängt das Individuum mit der Gattung zusammen, in welcher es wurzelt. In Uebereinstimmung mit diesem Verhältniß ist die größte Vitalität, wie auch die Decrepität des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und steht in Verbindung. Ein Individuum castriren heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und so gesondert verdorren lassen; daher die Degradation seiner Geistes- und Leibeskräfte. (W. II, 582 fg.)

2) Unabhängigkeit der Genitalienbewegung von der Erkenntniß.

Die Genitalien sind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes blos dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen; ja, der Wille zeigt sich hier fast unabhängig von der Erkenntniß, wie in den auf Anlaß bloßer Reize dem vegetativen Leben, der Reproduction, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißlosen Natur. (W. I, 389.) In der That wirken Vorstellungen auf die Genitalien nicht, wie sonst auf den Willen überall, als Motive, sondern, weil die Erection eine Reflexbewegung ist, blos als Reize. (P. II, 181.) Der Anlaß der Erection ist ein Motiv, da er eine Vorstellung ist; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes; d. h. ihm kann nicht widerstanden werden, sondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirksam zu machen. (W. I, 138.)

3) Unterschied zwischen Pflanze, Thier und Mensch in Hinsicht auf die Genitalien.

Weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld; sie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geschlechtstheile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich; er schämt sich ihrer. (W. II, 335.) Jene Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit; nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. (W. I, 186.)

4) Was die Scham über die Genitalien beweist.

Die von dem Zeugungsgeschäft sich sogar auf die demselben dienenden Theile (die Genitalien) erstreckende Scham ist ein schlagender Beweis davon, daß nicht blos die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen, die Erscheinung, Objectivation seines Willens und als das Werk desselben zu betrachten ist. Denn einer Sache, die ohne seinen Willen da wäre, könnte er sich nicht schämen. (W. II, 652.)

5) Die symbolische Natursprache der Genitalien.

Da der Brennpunkt des Willens, d. h. die Concentration und der höchste Ausdruck desselben, der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung ist; so ist es sehr bezeichnend und in der symbolischen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualisirte Wille, also der Mensch und das Thier, seinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geschlechtstheile macht. (W. II, 653.)

Genrebild, s. Malerei.

Genus.

1) Gegensatz zwischen genus und species.

Die platonische Idee, empirisch genommen und in der Zeit, ist Species oder Art. Diese ist also das empirische Correlat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenngleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Die Idee ist species, aber nicht genus; darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen; sie sind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. (W. II, 415 fg.)

2) Bildung des logischen genus.

Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können; derselbe ist also ein Weniger-denken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei Allen das Selbe übrig behalten; so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles Dessen, was nicht

allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden; daher ist er stets ein Allgemeines und als ein solches ein nicht Anschauliches. (G. 98 fg.)

In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff (genus) immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe neben einander stellt, nun vergleichend, discursiv verfährt und durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Uebereinstimmungen den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält; woraus folgt, daß die Artbegriffe dem Geschlechtsbegriff immer vorhergehen müssen. (W. I, 582.)

Man ist nie zur Aufstellung eines genus befugt, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom genus aussagt, doch immer nur von der einen Species zu verstehen sein würde; während, indem man, um das genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hatte. Wir sind daher z. B. nicht befugt, ein genus „Vernünftige Wesen" aufzustellen, welches von seiner uns allein bekannten Species „Mensch" abstrahirt wäre. (E. 131.) Eben so sind wir nicht befugt, von dem Begriff der Materie den der Substanz als des höheren genus zu abstrahiren, da die Materie die einzig wahre Unterart des Begriffes Substanz bleibt, das einzig Nachweisbare, wodurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält, immaterielle Substanz hingegen nur eine erschlichene Nebenart ist. (W. I, 582 fg.)

Genuß.

1) Bedingung jedes Genusses.

Jeder Genuß besteht nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt wird, ist also negativer Natur. (Vergl. Befriedigung.) Daher ist Bedürfniß und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins, wie Voltaire sagt. (E. 210.) In dem Maaße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab; das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. (W. II, 657.)

2) Drei Arten von Genüssen.

Die drei physiologischen Grundkräfte bilden die Quellen dreier Arten möglicher Genüsse. Es giebt demnach Genüsse der Reproductionskraft, Genüsse der Irritabilität und Genüsse der Sensibilität. Je nach dem Vorwalten der einen oder der andern dieser drei Kräfte, strebt der Mensch überwiegend nach der einen oder der andern dieser Arten des Genusses. Je edlerer Art die dem Genuß zu Grunde liegende Kraft ist, desto edlerer Art wird der Genuß sein. Der Vorrang, den in dieser Hinsicht die Sensibilität, deren

entschiedenes Ueberwiegen das Auszeichnende des Menschen vor den übrigen Thiergeschlechtern ist, vor den beiden andern physiologischen Grundkräften hat, als welche in gleichem und sogar in höherem Grade den Thieren einwohnen, ist unleugbar. Der Sensibilität gehören unsere Erkenntnißkräfte an; daher befähigt das Ueberwiegen derselben zu den im Erkennen bestehenden, also den geistigen Genüssen, und zwar zu um so größeren, je entschiedener jenes Ueberwiegen ist. (P. I, 354 fg.) Der größte dem Menschen mögliche Genuß ist die intuitive Erkenntniß der Wahrheit. (M. 334. H. 298.)

3) Werth der irdischen Genüsse.

Jedem Vorgang unsers Lebens gehört nur auf einen Augenblick das Ist; sodann für immer das War. Die Zeit ist das, vermöge dessen Alles jeden Augenblick unter unsern Händen zu Nichts wird; wodurch es allen wahren Werth verliert. Real ist allein die Gegenwart, weshalb vor der bedeutendsten Vergangenheit die unbedeutendste Gegenwart die Wirklichkeit voraus hat. Auf Betrachtungen dieser Art kann man nun allerdings die Lehre gründen, daß die Gegenwart zu genießen die größte Weisheit sei, weil ja jene allein real, alles Andere nur Gedankenspiel sei. Aber eben so gut könnte man es die größte Thorheit nennen; denn was im nächsten Augenblicke nicht mehr ist, was verschwindet wie ein Traum, ist nimmermehr eines ernstlichen Strebens werth. (P. II, 303 fg.) Wie thöricht, zu bedauern, daß man in vergangener Zeit die Gelegenheit zu diesem oder jenem Genuß unbenutzt gelassen hat! — Was hätte man denn jetzt mehr davon, als die dürre Mumie einer Erinnerung? — Die Form der Zeit ist gerade zu das Mittel und wie darauf berechnet, uns die Nichtigkeit aller irdischen Genüsse beizubringen. (P. II, 309.)

Geometrie.

1) Inhalt der Geometrie.

Auf dem Nexus der Lage der Theile des Raumes beruht die ganze Geometrie. Sie ist demnach die Einsicht in jenen Nexus. (G. 133.) Wer den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeschauten Raum herrscht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Wesen des Raumes erschöpft; da dieser durch und durch nichts Anderes ist, als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieser und Niederlegung der sich daraus ergebenden Resultate in abstracte Begriffe, zu bequemer Anwendung, ist der Inhalt der ganzen Geometrie. (W. I, 9. E. 28.)

2) Die Methode der Geometrie.

Da die Einsicht in den Nexus der Lage der Theile des Raumes nicht durch Begriffe möglich ist, sondern nur durch Anschauung; so ist jeder geometrische Satz auf diese zurückzuführen, und der Beweis besteht blos darin, daß man den Nexus, auf dessen Anschauung es

ankommt, deutlich heraus hebt; weiter kann man nichts thun. Daher ist die Euklidische Behandlungsart der Geometrie verkehrt. (G. 133—139.) Nachdem wir von Kant gelernt haben, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, erst jetzt können wir einsehen, daß des Euklides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist. (W. I, 85 ff.; II, 142 fg.)

Geräusch, s. Lärm.

Gerechtigkeit.

I. Die Gerechtigkeit als Tugend.

1) Wesen und Ursprung der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die erste und wichtigste Cardinaltugend. (E. 199. 226. W. II, 694.) Sie verhält sich zur zweiten Cardinaltugend, der Menschenliebe, wie das Negative zum Positiven, wie das Nichtverletzen zum Helfen. Das Mitleid, diese ächte und natürliche moralische Triebfeder, hat nämlich zwei deutlich getrennte Grade seiner Wirksamkeit. Im ersten Grade wirkt es den egoistischen oder boshaften Motiven blos negativ entgegen, indem es abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, ihn zu verletzen; im zweiten und höhern Grade dagegen treibt es, positiv wirkend, zu thätiger Hülfe an. Die Gerechtigkeit ist demnach, als bloße Negation des Bösen, eine negative Tugend. Derjenige, welcher freiwillig, aus bloßem Mitleid, also auch da, wo kein Staat oder sonstige Gewalt das Unrecht bedroht, sich des Unrechts enthält, ist gerecht. Ein solcher verhängt nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere, d. h. er begeht kein Verbrechen, respectirt vielmehr die Rechte eines Jeden. Das Gemüth des Gerechten ist bis zu dem Grade für das Mitleid empfänglich, daß dieses ihn zurückhält, wo und wann er, um seine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel, ob dieses Leiden ein augenblickliches, oder später eintretendes, ein directes, oder indirectes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. Der Gerechte wird folglich so wenig das Eigenthum, als die Person des Andern angreifen, ihm so wenig geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur jeder physischen Verletzung sich enthalten, sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege dem Andern Schmerz bereiten durch Kränkung, Aengstigung, Aerger oder Verläumdung. (W. I, 437. E. 212 ff.)

Obwohl aber die Gerechtigkeit als ächte, freie Tugend ihren Ursprung im Mitleid hat; so ist doch keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; sondern aus der ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, geht in edlen Gemüthern die Maxime: Verletze Niemand! (neminem laede!)

hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem ein für Alle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben. In den einzelnen Handlungen des Gerechten wirkt demnach das Mitleid nur noch indirect, mittelst des Grundsatzes, und nicht sowohl actu, als potentia. (E. 214 fg.)

2) Seltenheit der ächten Gerechtigkeit.

Das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist gering. Dieselbe kommt immer nur als überraschende Ausnahme vor und verhält sich zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, der Qualität und Quantität nach, wie Gold zu Kupfer. Diese letztere läßt sich als δικαιοσυνη πανδημος, die erste als οὐρανια bezeichnen. (E. 216.)

3) Grade der Gerechtigkeit.

So wie bei jeder ungerechten Handlung das Unrecht zwar der Qualität nach dasselbe ist, nämlich Verletzung eines Andern (sei es an seiner Person, oder Freiheit, oder Eigenthum, oder Ehre), aber der Quantität nach sehr verschieden sein kann; eben so verhält es sich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Der Reiche z. B., welcher seinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht; aber wie klein ist diese Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß der so bedeutenden Verschiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist kein directes und absolutes, wie das auf dem Maaßstabe, sondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Es läßt sich dafür folgende Formel aufstellen: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange; — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. (E. 219.)

Der höchste Grad der Gerechtigkeit der Gesinnung (deren Vorsatz es ist, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, daß man die fremden Willenserscheinungen verneint, indem man sie dem eigenen zu dienen zwingt), geht so weit, daß man seine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geistige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. Pascal z. B. wollte keine Bedienung mehr leiden, obgleich er Dienerschaft genug hatte. Manche Hindu, sogar Radschas, verwenden ihren Reichthum nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerschaft, und befolgen mit strenger Scrupulosität die Maxime, nichts zu essen, als was sie selbst eigenhändig

gesäet und geerndtet haben. Ein gewisses Mißverständniß liegt dabei doch zum Grunde; denn der Einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig ist, dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft so beträchtliche Dienste leisten, daß sie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, dessen Sicherung er der Gesellschaft verdankt. Eigentlich ist jene übermäßige Gerechtigkeit schon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirklich Entsagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askese. (W. I, 438.)

4) Die Gerechtigkeit als Vorstufe zur Resignation.

Die moralischen Tugenden, Gerechtigkeit und Menschenliebe, sind ein Beförderungsmittel der Selbstverläugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und richtigste Cardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. (W. II, 694.)

II. **Die vergeltende Gerechtigkeit.**

Die zeitliche Gerechtigkeit, welche im Staate ihren Sitz hat, d. i. die vergeltende oder strafende Gerechtigkeit, wird allein durch die Rücksicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit; da ohne solche Rücksicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geschehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. (W. I, 414.)

III. **Die ewige Gerechtigkeit.**

1) Gegensatz zwischen der ewigen und zeitlichen Gerechtigkeit.

Die ewige, nicht den Staat, sondern die Welt beherrschende Gerechtigkeit ist nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher. Da der Begriff der Vergeltung die Zeit in sich schließt, so kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende sein, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme That mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen, um zu bestehen. Vielmehr muß hier die Strafe mit dem Vergehen so verbunden sein, daß beide Eines sind. (W. I, 414.)

2) Worauf die ewige Gerechtigkeit beruht.

Der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen; hierauf beruht die ewige Gerechtigkeit. (W. II, 677.) Die Welt selbst ist das Weltgericht. (W. I, 415.)

Die Welt ist gerade eine solche (so leiden- und übelvolle), weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf diese

Erscheinung sich selbst bejaht; und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. (W. I, 390.) Die Welt in aller Vielheit ihrer Theile und Gestalten ist die Erscheinung des einen Willens zum Leben. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens, und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen, wie sie sind, in einer Welt so wie sie ist, vom Zufall und vom Irrthum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend; und in Allem, was ihm widerfährt, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille; und wie der Wille ist, so ist die Welt. Jammer und Schuld der Welt halten einander die Waage. (W. I, 415 fg. P. II, 233. M. 304 fg.)

3) Ursache des Verkennens der ewigen Gerechtigkeit und Bedingung des Erkennens derselben.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis befangenen Blick des rohen Individuums, d. h. dem Blick, der statt in aller Erscheinung das eine Wesen an sich der Dinge zu erfassen, nur an den einzelnen, in Zeit und Raum (dem principio individuationis) gesonderten, getrennten, unzählbaren, sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Erscheinungen kleben bleibt, — diesem, wie die Inder sagen, durch den Schleier der Maja getrübten Blick entgeht die ewige Gerechtigkeit; er vermißt sie, wenn er sie nicht etwa durch Fictionen rettet. Er sieht den Bösen nach Unthaten und Grausamkeiten aller Art in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er sieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis ans Ende schleppen, ohne daß sich ein Rächer, ein Vergelter zeige. Dieser Mensch erscheint ihm als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer. Den Einen sieht er in Freuden, Ueberfluß und Wollüsten leben, den Andern vor dessen Thüre durch Mangel und Kälte qualvoll sterben. Da frägt er: wo bleibt die Vergeltung. Er würde so nicht fragen, wenn er erkennte: die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von andern Individuen und das Freisein von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis; dem wahren Wesen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die seinigen zu betrachten. — Die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und fassen, der über die an die einzelnen Erscheinungen gebundene Erkenntniß sich erhebt und das principium individuationis durchschaut. Diesem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Ansich aller Erscheinung ist, die über Andere verhängte und die selbsterfahrene Qual, das Böse und das Uebel, immer nur jenes Eine und selbe Wesen treffen, wenngleich die Erscheinungen, in welchen das Eine und das Andere sich darstellt, als ganz verschiedene

Individuen dastehen. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntniß getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt. (W. 1, 416—419. 422 fg.)

IV. Die poetische Gerechtigkeit.

Die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit beruht auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt. Nur die platte optimistische, protestantisch-rationalistische, oder eigentlich jüdische Weltansicht wird die Forderung der poetischen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß was der Held abbüßt, nicht seine Particularsünden sind, sondern die Erbsünde, d. h. die Schuld des Daseins selbst. (W. I, 299 fg. H. 165 fg.) Das Trauerspiel ist der wahre Gegensatz aller Philisterei; es ist der Ausspruch der Unzulänglichkeit aller praktischen Vernunft. Philister lieben daher nicht das Trauerspiel, haben die poetische Gerechtigkeit erfunden. (M. 315.)

Alle großen Tragiker, Sophokles, Shakespeare, Calderon, Göthe, haben dem Princip der poetischen Gerechtigkeit Hohn gesprochen. Was hat die Desdemona, die Ophelia, die Cordelia verschuldet? — was der Egmont, der standhafte Prinz, der Oedip? — selbst Lear? — einen Irrthum aus Altersschwäche. Sogar Schiller, der den Don Carlos und den Posa elend enden ließ, dürfte daher sich moquiren über das protestantische, kategorische Imperativ-Princip der poetischen Gerechtigkeit:

„Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch." (M. 578.)

Mit Dreistigkeit tritt die Forderung der poetischen Gerechtigkeit in ihrer ganzen Plattheit auf in Dr. Samuel Johnsons zu den einzelnen Stücken Shakespeares gelieferten Kritiken. (W. I, 299.)

Geruch, s. Sinne.

Gesang, s. Musik.

Geschehen.

1) Nothwendigkeit alles Geschehens.

Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. (Quidquid fit necessario fit.) (E. 60 fg.)

Daß Alles, ohne Ausnahme, was geschieht, mit strenger Nothwendigkeit eintritt, ist eine a priori einzusehende, folglich umumstößliche Wahrheit. (P. I, 217.)

2) Empirische Bestätigung dieser Wahrheit.

Diese Wahrheit wird empirisch und a posteriori bestätigt durch die nicht mehr zweifelhafte Thatsache, daß magnetische Somnambule, daß mit dem zweiten Gesicht begabte Menschen, ja, daß bisweilen die Träume des gewöhnlichen Schlafs das Zukünftige geradezu und genau vorher verkünden. (P. I, 217.) Wenn wir die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Causalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles Vorhersehen des Zukünftigen im Traume, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht (second sight), selbst objectiv, folglich absolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objectiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte. (E. 61.)

3) Einheit des in der Nothwendigkeit alles Geschehens sich darstellenden Wesens.

Die sich uns vermittelst der Kette der Ursachen und Wirkungen darstellende Nothwendigkeit alles Geschehenden, d. h. in der Zeit successiv Eintretenden, ist blos die Art, wie wir, unter der Form der Zeit, das einheitlich und unverändert Existirende wahrnehmen; oder auch, sie ist die Unmöglichkeit, daß das Existirende, obgleich es von uns heute als zukünftig, morgen als gegenwärtig, übermorgen als vergangen erkannt wird, nicht dennoch mit sich selbst identisch, Eins und unveränderlich sei. Wie in der Zweckmäßigkeit des Organismus sich die Einheit des in ihm sich objectivirenden Willens darstellt, welche jedoch in unserer, an den Raum gebundenen Apprehension als eine Vielheit von Theilen und deren Uebereinstimmung zum Zweck aufgefaßt wird; eben so stellt die, durch die Causalkette herbeigeführte Nothwendigkeit alles Geschehenden die Einheit des darin sich objectivirenden Wesens an sich her, welche jedoch in unserer an die Zeit gebundenen Apprehension als eine Succession von Zuständen, also als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aufgefaßt wird; während das Wesen an sich selbst das Alles nicht kennt, sondern im Nunc stans existirt. (P. II, 45.)

4) Folgerungen für die Lebensweisheit aus der Nothwendigkeit alles Geschehens.

Wünschen, daß irgend ein Vorfall nicht geschehen wäre, ist eine thörichte Selbstquälerei; denn es heißt etwas absolut Unmögliches wünschen. Weil eben alles Geschehende, Großes wie Kleines, streng nothwendig, ist es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Ursachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie so sehr leicht sie hätten anders sein können; denn Dies ist illusorisch. (E. 61.) Bei einem unglücklichen Ereigniß, welches bereits eingetreten, also nicht mehr zu ändern ist, soll man sich nicht ein Mal den Gedanken, daß dem anders sein könnte, noch weniger den, wodurch es hätte abgewendet werden können, erlauben; denn gerade er

steigert den Schmerz ins Unerträgliche, so daß man damit zum Selbstquäler wird. Doch ist diese Regel insofern einseitig, als sie zwar zu unserer unmittelbaren Erleichterung und Beruhigung bei Unglücksfällen dient, aber andererseits doch die wiederholte und schmerzliche Ueberlegung, wie wir dem Geschehenen durch Vorsicht und Besonnenheit hätten vorbeugen können, zu unserer Witzigung und Besserung für die Zukunft, heilsam ist. (P. I, 460 fg.)

Geschichte.

1) Vergleichung der Geschichte mit der Wissenschaft, Philosophie und Poesie.

a) Geschichte und Wissenschaft.

Die Geschichte ist zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft; denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft. Die Wissenschaft bringt nämlich das unzählbar Viele, Mannigfaltige und Verschiedene unter Artbegriffe, und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und Besondern eröffnet, welche auch das unzählbar Einzelne befaßt, indem sie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für sich zu betrachten habe. Der Geschichte hingegen fehlt diese Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Coordination desselben aufzuweisen hat. Daher giebt es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Die Wissenschaften reden sämmtlich von Dem, was immer ist; die Geschichte hingegen von Dem, was nur ein Mal und dann nicht mehr ist. Das Allgemeine in der Geschichte besteht blos in der Uebersicht der Hauptperioden, aus denen aber die besondern Begebenheiten sich nicht ableiten lassen und ihnen nur der Zeit nach subordinirt, dem Begriff nach coordinirt sind. Zu dem Allgemeinen in der Geschichte, den Zeitabschnitten, oder Hauptbegebenheiten, verhält sich das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissenschaften Statt hat, weil sie Begriffe, nicht bloße Thatsachen überliefern. (W. I, 75; II, 500 fg.) Die Geschichte ist für die Zeit, was die Geographie für den Raum, und ist daher so wenig, wie diese, eine eigentliche Wissenschaft. (P. II, 479.) Wie in der gesellschaftlichen Conversation, wie sie in der Welt gäng und gäbe ist, so sehen wir auch in der Geschichte den Geist mit dem ganz Einzelnen, als solchem, beschäftigt. Wie in der Wissenschaft, erhebt er sich auch in jedem edlern Gespräch zum Allgemeinen. (P. II, 479.)

b) Geschichte und Philosophie.

Sofern die Geschichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatsache zum Gegenstande hat und dieses als das ausschließlich

Reale ansieht, ist sie das gerade Gegentheil und Widerspiel der Philosophie, als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine, in allem Einzelnen identisch Bleibende zum Gegenstande hat. Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, ist und sein wird. Die Geschichte hofft die Tiefe, nach welcher die Philosophie strebt, durch die Länge und Breite zu ersetzen; ihr ist jede Gegenwart nur ein der Ergänzung bedürftiges Bruchstück, während die Philosophie in jeder Gegenwart das ganze Wesen des Lebens erfaßt. Hierauf beruht das Widerspiel zwischen den philosophischen und den historischen Köpfen. (W. II, 502 fg. H. 305 fg. M. 301.)

c) Geschichte und Poesie.

In der Kunst gilt nur die innere Bedeutsamkeit der Handlungen, die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit; in der Geschichte hingegen die äußere, die Wichtigkeit der Handlungen in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt, also nach dem Satze vom Grund. (W. I, 272.) Die Geschichte lehrt uns mehr die Menschen, die Poesie hingegen den Menschen kennen. Die Geschichte verhält sich zur Poesie, wie Porträtmalerei zur Historienmalerei. Jene giebt das im Einzelnen, diese das im Allgemeinen Wahre; jene hat die Wahrheit der Erscheinung, diese die Wahrheit der Idee. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar; der Historiker nimmt beide wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und Personen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen, sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen wichtigen Bedeutsamkeit. Denn seine Betrachtung geht dem Satz vom Grund nach und ergreift die Erscheinung, deren Form dieser ist. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit außer aller Relation. In der Dichtung ist daher viel mehr ächte, innere Wahrheit zu finden, als in der Geschichte. Der Historiker soll die empirische Begebenheit genau wiedergeben, was bei den mangelnden Datis oft unmöglich ist. Die Erkenntniß des Dichters hingegen ist eine halb apriorische; er schöpft aus seinem eigenen Innern die Idee der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite. Wer also die Menschheit ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwicklungen identischen Wesen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unsterblichen Dichter ein viel treueres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen. (W. I, 288—291; II, 503.)

(Ueber den Vorzug der Biographie vor der Geschichte siehe Biographie.)

2) Die Philosophie der Geschichte.

a) Kritik der construirenden Geschichtsphilosophie.

Was das durch die Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen oder sie „organisch zu construiren" betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter, die Erscheinung für das Wesen an sich der Welt haltende Realismus zum Grunde. Da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins hat; so ist die Einheit des Lebenslaufes dieses eine bloße Fiction. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abstractionen sind, so sind im Menschengeschlechte nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstractionen. Endlich laufen die Constructionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, auf Eudämonismus hinaus. Sie haben also zweierlei nicht begriffen, erstens, daß die Vielheit nur Erscheinung und die äußern Vorgänge bloße Configurationen der Erscheinungswelt sind, die keine unmittelbare Realität, noch Bedeutung haben, sondern nur mittelbare, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen; zweitens, daß das Moralische, die Wendung des Willens, der Hauptzweck des Lebens ist, nicht aber das armsälige Erdenglück. (W. II, 504 fg. P. I, 219.) Daß Manche die Geschichte zur Philosophie selbst machen wollen, indem sie wähnen, sie könne die Stelle derselben einnehmen, ist lächerlich und abgeschmackt. (P. II, 479. M. 301 fg.)

b) Die wahre Philosophie der Geschichte.

Die wahre Philosophie der Geschichte soll nicht das immer Werdende und nie Seiende betrachten und jenes für das eigentliche Wesen der Dinge halten, sondern Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht. Sie soll nicht die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erheben und nun ihren Fortschritt durch alle Verwicklungen künstlich und imaginär construiren, sondern das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen und trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Kostümes und der Sitten, überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes. (W. II, 506.)

Die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses Alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen. Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur

noch sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwicklung habe. (W. I, 215.)

3) Wahrer Werth der Geschichte.

Obgleich die Geschichte keine eigentliche Wissenschaft ist und in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit der Philosophie und Poesie nachsteht, so ist sie doch nicht ganz werthlos. Es bleibt ihr vielmehr ein eigenthümliches Gebiet, auf dem sie ehrenvoll dasteht. Was nämlich die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte, erhebt dasselbe nämlich über die enge unmittelbare Gegenwart, auf die das Thier beschränkt bleibt, erweitert den Blick über die Gegenwart hinaus in Vergangenheit und Zukunft und ermöglicht dadurch ein bewußtes, besonnenes, zusammenhängendes Leben. Die Geschichte ist hiernach anzusehen als die Vernunft, oder das besonnene Bewußtsein des menschlichen Geschlechts und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseins, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte. (W. II, 507 fg.)

4) Wesentliche Unvollkommenheiten der Geschichte.

a) Unvollständigkeit.

Man könnte die Geschichte ansehen als eine Fortsetzung der Zoologie; insofern bei den sämmtlichen Thieren die Betrachtung der Species ausreicht, beim Menschen jedoch, weil er Individualcharakter hat, auch die Individuen, nebst den individuellen Begebenheiten, als Bedingung dazu, kennen zu lernen sind. Hieraus folgt sogleich eine wesentliche Unvollkommenheit der Geschichte, da die Individuen und Begebenheiten zahl- und endlos sind. Beim Studium derselben ist durch Alles, was man davon erlernt hat, die Summe des noch zu Erlernenden durchaus nicht vermindert. Bei allen eigentlichen Wissenschaften ist eine Vollständigkeit des Wissens doch wenigstens abzusehen. (P. II, 480.)

b) Lügenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit.

Die Geschichtsmuse Klio ist mit der Lüge so durch und durch inficirt, wie eine Gassenhure mit der Syphilis. Die neue, kritische Geschichtsforschung müht sich zwar ab, sie zu curiren, bewältigt aber mit ihren localen Mitteln blos einzelne, hie und da ausbrechende Symptome; wobei noch dazu manche Quacksalberei mit unterläuft, die das Uebel verschlimmert. Die Begebenheiten und Personen in der Geschichte mögen den wirklich dagewesenen ungefähr so gleichen, wie meistens die Porträts der Schriftsteller auf dem Titelkupfer diesen selbst; also eben nur so etwas im Umriß, so daß sie eine schwache, oft durch

einen falschen Zug ganz entstellte Aehnlichkeit, bisweilen aber gar keine haben. (P. II, 480 fg.)

Die Geschichte ist zwar um so interessanter, je specieller sie ist, aber auch um so unzuverlässiger, und nähert sich alsdann in jeder Hinsicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geschichte (d. h. dem Ableiten der Begebenheiten nach dem Gesetze der Motivation) auf sich habe, wird Der am besten ermessen können, welcher sich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten seines eigenen Lebens ihrem wahren Zusammenhange nach erst zwanzig Jahre hinterher verstanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollständig vorlagen; so schwierig ist die Combination des Wirkens der Motive, unter den beständigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. (W. I, 217; II, 502.)

Der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data besitzen, Alles gesehen, oder Alles erkundet haben; er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß man Ursach hat anzunehmen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr, als des Wahren. (W. I, 289.)

Fontenelle nennt die Geschichte eine fable convenue. (P. I, 206.)

5) Gegensatz zwischen der politischen und der Literaturgeschichte.

Es giebt zwei Geschichten: die politische und die der Literatur und Kunst. Jene ist die des Willens, diese die des Intellects. Daher ist jene durchweg beängstigend; die andere hingegen ist überall erfreulich und heiter, wie der isolirte Intellect, selbst wo sie Irrwege schildert. Ihr Hauptzweig ist die Geschichte der Philosophie. Eigentlich ist diese ihr Grundbaß, der sogar in die andere Geschichte hinübertönt und auch dort aus dem Fundament die Meinung leitet. Die Meinung aber beherrscht die Welt. (P. II, 598.)

6) Gegensatz zwischen der Weltgeschichte und der Geschichte der Heiligen.

Die Weltgeschichte schweigt zwar von den Heiligen, den Helden der Verneinung des Willens zum Leben; denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchen seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objectivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personificirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Für den Philosophen aber, der die ethische Bedeutung

der Handlungen zum Maaßstab nimmt, ist die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer, sondern der Weltüberwinder. Für ihn sind also die Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch durch die Bedeutsamkeit des Stoffes ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarchos und Livius. (W. I, 455 fg. M. 301.)

Geschlechtsliebe.

1) Realität und Macht dieser Leidenschaft.

Die Geschlechtsliebe spielt nicht blos in Schauspielen und Romanen, sondern, wie die Erfahrung bestätigt, auch in der wirklichen Welt eine so bedeutende Rolle, daß die bei einigen Schriftstellern vorkommende Leugnung der Realität und Wichtigkeit dieser Leidenschaft ein großer Irrthum ist. Die Erfahrung zeigt, daß die Geschlechtsliebe unter Umständen zu einer Leidenschaft anwachsen kann, die an Heftigkeit jede andere übertrifft und dann alle Rücksichten beseitigt, alle Hindernisse mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, so daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn solche schlechterdings versagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Geschlechtsliebe erweist sich, nächst der Liebe zum Leben, als die stärkste und thätigste aller Triebfedern, nimmt die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menschheit fortwährend in Anspruch, ist das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens, erlangt auf die wichtigsten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß, unterbricht die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde, setzt bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung, zettelt täglich die verworrensten und schlimmsten Händel an, löst die werthvollsten Verhältnisse auf, zerreißt die festesten Bande, nimmt bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer, ja macht den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräther, tritt demnach im Ganzen auf als ein feindseliger Dämon. (W. II, 606—609. 631 fg.)

Nicht allein die unbefriedigte verliebte Leidenschaft hat bisweilen einen tragischen Ausgang, sondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück als zum Glück. Denn ihre Anforderungen collidiren oft so sehr mit der persönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß sie solche untergraben, indem sie mit seinen übrigen Verhältnissen unvereinbar sind und den darauf gebauten Lebensplan zerstören. Ja, nicht allein mit den äußern Verhältnissen ist die Liebe oft im Widerspruch, sondern sogar mit der eigenen Individualität, indem sie sich auf Personen wirft, welche, abgesehen vom Geschlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, ja zum Abscheu sein würden. Aber so sehr viel mächtiger ist der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende in seiner Verblendung alle jene ihm widerlichen Eigenschaften übersieht. — In der That führt der Genius der Gattung durchweg Krieg mit den

schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit, das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen ist bisweilen das Opfer seiner Laune geworden. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unsers Wesens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehen. (W. II, 634—638.)

2) Wurzel und Bedeutung derselben.

Auf der metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid (caritas), die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe; 2) die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl (amor), welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die Magie. (W. II, 689.)

Alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch geberden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinne individualisirter Geschlechtstrieb. (W. II, 608.) Es ist keine Kleinigkeit, um die es sich hier handelt. Der Endzweck aller Liebeshändel ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben und daher des tiefen Ernstes, womit jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. Wie das Sein, die Existentia unserer Nachkommen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt und wird dadurch unwiderruflich festgestellt. Es handelt sich also in den Liebesangelegenheiten nicht, wie in allen übrigen Angelegenheiten, um individuelles Wohl und Wehe, sondern um das Dasein und die specielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten, und daher tritt hier der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung auf. Die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich, mittelst des ganzen Treibens und Mühens Verliebter um Erlangung des geliebten Gegenstandes, ins Dasein drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. (W. II, 608—612. 627.)

3) Grade derselben.

Die Leidenschaft der Liebe hat unzählige Grade, deren beide Extreme man als Ἀφροδιτη πανδημος und οὐρανια bezeichnen mag; dem Wesen nach ist sie jedoch überall die selbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger sein, je individualisirter sie ist. Die höchsten Grade entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Charakter des Vaters

und der Intellect der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben als Gattungswille eine das Maaß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet. Je vollkommener die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander in jeder der mannigfachen Rücksichten, die hier walten, ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. (W. II, 612 fg. 628.)

Je mehr Geist, desto bestimmtere Individualität, daher desto bestimmtere Forderungen an die dieser entsprechende Individualität des andern Geschlechts; woraus folgt, daß geistreiche Individuen sich besonders zu leidenschaftlicher Liebe eignen. (H. 408.)

4) Die Rolle des Instincts in der Geschlechtsliebe.

Aller Geschlechtsliebe liegt ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinct zum Grunde. Die Natur pflanzt überhaupt den Instinct da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig sein würde. Daher pflanzt sie ihn in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen ein, als welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinct, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Um das Individuum, welches vermöge des tief in ihm wurzelnden Egoismus nur für egoistische Zwecke empfänglich ist, für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung in Thätigkeit zu setzen und sogar der Opfer für den Gattungszweck fähig zu machen, mußte die Natur dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzen, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit blos eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt. Dieser Wahn ist der Instinct. Derselbe ist in den meisten Fällen anzusehen als der Sinn der Gattung, welcher aber das ihr Frommende nur durch die Täuschung des Individuums, daß es individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während es in Wahrheit blos generelle verfolgt, erreichen kann.

In Folge des Instincts wirkt bei der geschlechtlichen Auswahl vor allen Dingen die Rücksicht auf Schönheit des andern Individuums, als durch welche der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten wird. Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher, den deutlich ausgedrückten Stämpel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Nächst der Schönheit begehrt (in Folge des Instincts) Jeder besonders heftig diejenigen Vollkommenheiten am andern Individuo, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil seiner eigenen sind. (W. II, 614—618.)

Die instinctiv leitenden Rücksichten, welche bei dem geschlechtlichen Wohlgefallen und der geschlechtlichen Auswahl walten, zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in blos relative, welche aus der erforderten Correction oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. (W. II, 619—627. M. 390 fg.)

5) Unabhängigkeit der Geschlechtsliebe von der Freundschaft.

Weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht, kann zwischen zwei jungen Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Uebereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft bestehen, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden sein. Der Grund hiervon ist, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonirende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindsäligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen; wo sie dann über jenes Alles verblendet; verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. (W. II, 613 fg.)

6) Das Erhabene und Komische in der Geschlechtsliebe.

Das Verliebtsein eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene; Beides, weil er, vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört. Dadurch wird sein Handeln dem Individuo unangemessen. Was, bei den höhern Graden des Verliebtseins, seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transscendente und hyperphysische Richtung giebt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde Dieses, daß er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle blos individuellen sind, beseelt ist. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transscendenter Wichtigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über alles Irdische, ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung giebt, daß die Liebe eine poetische Episode sogar im Leben des prosaischesten Menschen wird; in welchem letzteren Falle die Sache bisweilen einen komischen Anstrich gewinnt. — Der Verliebte sucht im Grunde nicht seine Sache, sondern die eines Dritten, der erst entstehen soll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er sucht seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-seine-Sache-suchen, welches überall der Stämpel der Größe

ist, giebt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dichtung. (W. II, 633 fg.)

Geschlechtstheile, s. Genitalien.

Geschlechtstrieb.

1) Unterschied zwischen Thier und Mensch in Hinsicht auf den Geschlechtstrieb.

Es ist als ein Phänomen des den Menschen von allen Thieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehen, daß bei den Thieren der Geschlechtstrieb seine Befriedigung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, instinctmäßige Weise, so hoch getrieben wird, daß sie bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt. (W. I, 156.) An die Stelle der blos thierischen Brunst tritt beim Menschen die sorgfältige und capriciöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann. (W. II, 582.) Durch diese Steigerung des Geschlechtstriebes aber zur Liebe steigern sich beim Menschen auch die an die Geschlechtsbefriedigung sich knüpfenden Leiden, wie überhaupt die Steigerung der Affecte beim Menschen eine Steigerung der Leiden zur Folge hat. (P. II, 315 fg. H. 409.)

2) Bedeutung und Macht des Geschlechtstriebes.

Der Geschlechtstrieb ist anzusehen als der innere Zug des Baumes der Gattung, auf welchem das Leben des Individuums sproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt; daher ist jener Trieb so stark und aus der Tiefe unserer Natur. (W. II, 583. Vergl. auch Gattungsleben unter Gattung.) Die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über dem Tod des Individuums in eine unbestimmte Zeit hinaus. (W. I, 387. W. II, 649. P. II, 310.)

Die Begierde des Geschlechts trägt einen von jeder andern sehr verschiedenen Charakter; sie ist nicht nur die stärkste, sondern sogar specifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie ist nicht, wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der das Wesen des Menschen ausmachende Wunsch. Im Conflict mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen; auch übernimmt Thier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Dies stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Concentration alles Wollens ist. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger sein muß, als das Leben der Gattung

an Dauer, Ausdehnung und Werth das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus; und hiermit ist sowohl das Entstehen des Individuums aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereistimmung. (W. II, 585—587. W. I, 389.)

3) Physiologisches Correlat der Concentration des Willens im Geschlechtstriebe.

Wie der Geschlechtstrieb die heftigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Concentration alles unsers Willens ist; — so finden wir, als physiologisches Correlat hievon, im objectivirten Willen, also im menschlichen Organismus, das Sperma als die Secretion der Secretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Functionen und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objectität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist. (W. II, 587.)

4) Der Geschlechtstrieb, in Beziehung auf das Lebensglück betrachtet.

Wenn der Wille zum Leben sich blos darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer sein. Die Mühen und Sorgen eines solchen Lebens würden nicht groß, mithin das Dasein leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehen hat. Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld, die ein blos individuelles Dasein begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. (W. II, 649.)

Mit Recht schätzt Plato das Greisenalter glücklich, sofern es den bis dahin uns unablässig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist. Sogar ließe sich behaupten, daß der Mensch erst nach Erlöschen des Geschlechtstriebes ganz vernünftig wird. Gewiß aber ist, daß die Melancholie der Jugend mit von der dämonischen Herrschaft des Geschlechtstriebes herrührt, die Heiterkeit des Alters dagegen die Heiterkeit Dessen ist, der eine lange getragene Fessel los ist und sich nun frei bewegt. — Andererseits jedoch ließe sich sagen, daß nach erloschenem Geschlechtstrieb der eigentliche Kern des Lebens verzehrt und nur noch die Schaale desselben vorhanden sei. (P. I, 524.)

5) Freiwillige Entsagung der Befriedigung des Geschlechtstriebes.

Da in der Geschlechtsbefriedigung sich die Bejahung des Willens zum Leben ausdrückt, so ist freiwillige und durch kein Motiv begründete Entsagung der Befriedigung des Geschlechtstriebes schon

Verneinung des Willens zum Leben, ist eine auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbstaufhebung desselben. Demgemäß stellt solche Verneinung des eigenen Leibes sich schon als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objectivirt, wird diese dennoch nicht gewollt. Eben deshalb, nämlich weil sie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben ist, ist solche Entsagung eine schwere und schmerzliche Selbstüberwindung. (W. I, 394. W. II, 649.)

6) Widernatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. (S. Päderastie.)

Geschlechtsverhältniß.

1) Die Rolle, welche das Geschlechtsverhältniß im Menschenleben spielt.

Der Bedeutung und Macht des Geschlechtstriebes entspricht die wichtige Rolle, welches das Geschlechtsverhältniß in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur, weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. (W. II, 586.) Daß die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereit liegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht sein, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge. (W. II, 109.)

2) Die aus dem Geschlechtsverhältniß hervorgehenden Verbindlichkeiten.

Als eine besondere Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehen. Der Mann ist von der Natur gegen das Weib körperlich und geistig bedeutend bevorzugt. Also ist offenbar, daß, wenn der Mann die Vorzüge, welche die Natur so parteiisch auf seine Seite warf, nicht compensiren wollte dadurch, daß er für das Weib und die Kinder die Sorge auf sich nimmt, er in der Befriedigung seines Geschlechtstriebes seinen Willen zum Leben bejahte und dabei zugleich den Willen des weiblichen Individuums verneinte, also Unrecht ausübte. — Jede Geschlechtsbefriedigung ohne Uebernahme der Verbindlichkeit, für Weib und Kinder zu sorgen, ist Unrecht, d. h. Bejahung des eigenen

Willens vermittelst Verneinung des fremden, im weiblichen Individuum erscheinenden.

Aus dieser Verbindlichkeit des Mannes geht nothwendig die des Weibes hervor, ihm treu zu sein, so wie wiederum aus ihrer Verbindlichkeit zur Treue die seinige hervorgeht, ihr treu zu sein. Hieraus ist jedoch nicht die Monogamie zu folgern. (H. 377—379. In Betreff der Monogamie vergl. Ehegesetze unter Ehe.)

Geschmack.

1) Geschmack in physiologischer Bedeutung. (S. Sinne.)

2) Geschmack in ästhetischer Bedeutung.

a) Was das Wort „Geschmack“ besagt.

Mit dem nicht geschmackvoll gewählten Ausdruck „Geschmack“ bezeichnet man diejenige Auffindung, oder auch bloße Anerkennung des ästhetisch Richtigen, welche ohne Anleitung einer Regel geschieht, indem entweder keine Regel sich bis dahin erstreckt; oder auch dieselbe dem Ausübenden, respective blos Urtheilenden, nicht bekannt war. — Statt Geschmack würde man ästhetisches Gefühl sagen können, wenn Dies nicht eine Tautologie enthielte. (P. II, 486.)

b) Verhältniß des receptiven Geschmacks zum productiven Talent oder Genie.

Der auffassende, urtheilende Geschmack ist gleichsam das Weibliche zum Männlichen des productiven Talents, oder Genies. Nicht fähig zu erzeugen, besteht er in der Fähigkeit zu empfangen, d. h. das Rechte, das Schöne, das Passende, als solches zu erkennen, — wie auch dessen Gegentheil; also das Gute vom Schlechten zu unterscheiden, Jenes herauszufinden und zu würdigen, Dieses zu verwerfen. (P. II, 486.)

Geschwindigkeit.

Für die Quantität gegebener Materie ist das alleinige Maaß die Größe ihrer Bewegung. In dieser aber, wenn sie gegeben ist, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Factor derselben, der Geschwindigkeit, versetzt und verschmolzen auf; dieser andere Factor also muß ausgeschieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Masse) erkennen will. Nun wird zwar die Geschwindigkeit unmittelbar erkannt; denn sie ist $\frac{S}{T}$. Allein der andere Factor, der durch Ausscheidung dieses übrig bleibt, also die Masse, ist stets nur relativ erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Massen, die aber selbst wieder nur mittelst der Größe ihrer Bewegung, also in ihrer Versetzung mit der Geschwindigkeit, erkennbar sind. Man muß also ein Quantum Bewegung mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geschwindigkeit abrechnen, um zu ersehen wie viel jedes derselben seiner Masse verdankte. (W. II, 59 fg.)

Geschwisterehe, f. Ehe.

Geschworene, f. Jury.

Geselligkeit.

1) Was die Menschen gesellig macht.

Was die Menschen gesellig macht, ist ihre Unfähigkeit, die Einsamkeit, und in dieser sich selbst, zu ertragen. Innere Leere und Ueberdruß sind es, von denen sie sowohl in die Gesellschaft, wie in die Fremde und auf Reisen getrieben werden. Ihrem Geiste mangelt es an Federkraft, sich eigene Bewegung zu ertheilen. Daher bedürfen sie der steten Erregung von Außen und zwar der stärksten, d. i. der durch Wesen ihres Gleichen. Imgleichen ließe sich sagen, daß Jeder von ihnen nur ein kleiner Bruch der Idee der Menschheit sei, daher er vieler Ergänzung durch Andere bedarf, damit einigermaßen ein volles menschliches Bewußtsein herauskomme. Hingegen, wer ein ganzer Mensch ist, ein Mensch par excellence, der stellt eine Einheit und keinen Bruch dar, hat daher an sich selbst genug. (P. I, 449 fg.)

Uebrigens kann man die Geselligkeit auch betrachten als ein geistiges Erwärmen der Menschen an einander, gleich jenem körperlichen, welches sie bei großer Kälte durch Zusammendrängen hervorbringen. Allein wer selbst viel geistige Wärme hat, bedarf solcher Gruppirung nicht. (P. I, 451.)

2) Die Geselligkeit als Maaßstab des intellectuellen Werthes.

Dem Gesagten zufolge steht die Geselligkeit eines Jeden ungefähr im umgekehrten Verhältnisse seines intellectuellen Werthes; und „er ist sehr ungesellig" besagt beinahe schon „er ist ein Mann von großen Eigenschaften". (P. I, 451. Vergl. auch unter Einsamkeit: Liebe zur Einsamkeit als Maaßstab des intellectuellen Werthes.)

3) Gefahren der Geselligkeit.

Geselligkeit gehört zu den gefährlichen, ja verderblichen Neigungen, da sie uns in Contact bringt mit Wesen, deren große Mehrzahl moralisch schlecht und intellectuell stumpf oder verkehrt ist. An sich selber so viel zu haben, daß man der Gesellschaft nicht bedarf, ist schon deshalb ein großes Glück, weil fast alle unsere Leiden aus der Gesellschaft entspringen, und die Geistesruhe, welche, nächst der Gesundheit, das wesentlichste Element unseres Glückes ausmacht, durch jede Gesellschaft gefährdet wird und daher ohne ein bedeutendes Maaß von Einsamkeit nicht bestehen kann. (P. I, 451 fg. P. II, 325. Vergl. auch unter Einsamkeit: Vorzüge der Einsamkeit vor der Gesellschaft.)

Gesellschaft.

1) Gleißnerei und Fadheit der Gesellschaft.

Ein Beispiel von der Gleißnerei der Welt geben unter andern viele geladene Gäste in Feierkleidern, unter festlichem Empfange; sie sind das

Aushängeschild der edelen, erhöhten Geselligkeit. Aber statt ihrer ist, in der Regel, nur Zwang, Pein und Langeweile gekommen; denn schon wo viele Gäste sind, ist viel Pack, — und hätten sie auch sämmtlich Sterne auf der Brust. Die wirklich gute Gesellschaft ist nämlich, überall und nothwendig, sehr klein. (P. I, 436.) Jede Gesellschaft erfordert nothwendig eine gegenseitige Accomodation und Temperatur; daher wird sie, je größer, desto fader. (P. I, 446.)

2) Gegensatz zwischen der Rangliste der Natur und der Rangliste der Gesellschaft.

Während die Natur zwischen Menschen die weiteste Verschiedenheit, im Moralischen und Intellectuellen, gesetzt hat, stellt die Gesellschaft, diese für nichts achtend, sie alle gleich, oder vielmehr sie setzt an ihre Stelle die künstlichen Unterschiede und Stufen des Standes und Ranges, welche der Rangliste der Natur sehr oft diametral entgegen laufen. Was den großen Geistern die Gesellschaft verleidet, ist die Gleichheit der Rechte, folglich der Ansprüche, bei der Ungleichheit der Fähigkeiten, folglich der (gesellschaftlichen) Leistungen der Andern. Die sogenannte gute Societät läßt Vorzüge aller Art gelten, nur nicht die geistigen. Sie verpflichtet uns, gegen jede Thorheit, Narrheit, Verkehrtheit, Stumpfheit, gränzenlose Geduld zu beweisen; persönliche Vorzüge hingegen sollen sich Verzeihung erbetteln, oder sich verbergen; denn die geistige Ueberlegenheit verletzt durch ihre bloße Existenz, ohne alles Zuthun des Willens. (P. I, 446 fg.)

3) Wichtigkeit der gleichen Stimmung für die gesellige Gemeinschaft und Beförderungsmittel derselben.

Selbst zwischen den homogensten, harmonirendsten Persönlichkeiten entstehen durch die Verschiedenheit ihrer gegenwärtigen Stimmung leicht Dissonanzen, zu deren Aufhebung stets eine gleichschwebende Temperatur einführen zu können eine Leistung der höchsten Bildung wäre. Wie viel Gleichheit der Stimmung für die gesellige Gemeinschaft leiste, läßt sich daran ermessen, daß sogar eine zahlreiche Gesellschaft zu lebhafter geistiger Mittheilung und aufrichtiger Theilnahme, unter allgemeinem Behagen, erregt wird, sobald irgend etwas Objectives, sei es eine Gefahr, oder eine Hoffnung, oder eine Nachricht, oder ein seltener Anblick u. s. w. auf alle zugleich und gleichartig einwirkt. Denn Dergleichen, indem es alle Privatinteressen überwältigt, erzeugt universelle Einheit der Stimmung. In Ermangelung einer solchen objectiven Einwirkung wird in der Regel eine subjective ergriffen und sind demnach die Flaschen, auch Thee und Kaffee das gewöhnliche Mittel, eine gemeinschaftliche Stimmung in die Gesellschaft zu bringen. (P. I, 475.)

Gesetz.

1) Verschiedene Bedeutungen des Begriffs des Gesetzes.

Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung desselben beschränkt sich auf das bürgerliche Gesetz, lex, νομος, eine menschliche Einrichtung, auf menschlicher Willkür beruhend. Eine zweite, abgeleitete, tropische, metaphorische Bedeutung hat der Begriff Gesetz in seiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empirisch abgemerkte, sich stets gleichbleibende Verfahrungsweisen wir, metaphorisch, Naturgesetze nennen. Für den menschlichen Willen als solchen giebt es auch ein Gesetz, sofern der Mensch zur Natur gehört, und zwar ein ausnahmsloses, das Gesetz der Motivation, eine Form des Causalitätsgesetzes. Es besagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es ist, wie das Causalitätsgesetz überhaupt, ein Naturgesetz. Hingegen moralische Gesetze, unabhängig von menschlicher Satzung, Staatseinrichtung oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden. Kant begeht also durch die Vorausnahme des Moralgesetzes eine petitio principii. (E. 120—122.)

2) Ursprung des politischen Gesetzes.

Die den menschlichen Individuen gemeinsame, das Ganze überdenkende Vernunft hat sie auf Mittel bedacht gemacht, das aus dem Egoismus durch Unrechtthun für Alle entspringende Leiden zu verringern, oder wo möglich aufzuheben durch ein gemeinschaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinschaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. Die Vernunft sah ein, daß sowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichst gleichförmig zu vertheilen, das beste und einzige Mittel sei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagten. Dieses also von dem, durch den Gebrauch der Vernunft methodisch verfahrenden und seinen einseitigen Standpunkt verlassenden Egoismus leicht ersonnene und allmälig vervollkommnete Mittel ist der Staatsvertrag oder das Gesetz. (W. I, 404 fg.)

3) Zweck der Strafgesetze und Voraussetzung derselben.

Die Strafgesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht frei (unbestimmbar durch Motive) sei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte; sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei. Demgemäß wollen sie allen etwaigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive in den angedrohten Strafen entgegenstellen, und ein Kriminalcodex ist nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen. (E. 99. W. I, 407.)

Gesetzgebung.

Aller positiven Gesetzgebung vorhergehend und folglich von ihr unabhängig sind die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung. Es giebt folglich ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hiebei den activen Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Capitel der Moral, um es in Rücksicht auf die passive Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und die selben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide; die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß Keiner Unrecht thue. (E. 218 fg. W. I, 409.)

Gesicht.

1) Der Sinn des Gesichts. (S. Sinne.)

2) Das Gesicht in physiognomischer Hinsicht.

a) Physiognomische Einheit des Gesichts.

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menschengesicht etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen bestehenden Einheit zukommen kann; so muß man bezweifeln, daß etwas von so wesentlicher Einheit und so großer Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehen könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur. Daher auch muß man bei jedem von einem Künstler blos ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches sei. Denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Princip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? (W. II, 479.)

b) Erkennbarkeit des moralischen und intellectuellen Wesens eines Menschen aus den Gesichtszügen.

Jedes Menschengesicht ist eine Hieroglyphe, die sich allerdings entziffern läßt, ja deren Alphabet wir fertig in uns tragen. Das Gesicht sagt mehr, als der Mund; denn es ist das Compendium alles Dessen, was dieser je sagen wird, indem es das Monogramm alles Denkens und Trachtens eines Menschen ist. Alle gehen stillschweigend von dem Grundsatz aus, daß Jeder ist, wie er aussieht. Dieser Grundsatz ist auch richtig; aber die Schwierigkeit liegt in der Anwendung, bei welcher auch der Geübteste Irrthümer begeht. Dennoch lügt das Gesicht nicht. (P. II, 670 fg. 674.)

Das intellectuelle Wesen eines Menschen ist am besten aus Auge und Stirn, das moralische aus Mund und Kinn zu erkennen. (M. 280.)

c) Seltenheit erfreulicher Gesichter und Grund hievon.

Mit Ausnahme der schönen, der gutmüthigen und der geistreichen Gesichter, — also höchst weniger und seltener, — wird fein fühlenden Personen jedes neue Gesicht meistens eine dem Schreck verwandte Empfindung erregen, indem es, in neuer und überraschender Combination, das Unerfreuliche darbietet. Metaphysisch läßt sich dies daraus erklären, daß die Individualität eines Jeden gerade Das ist, wovon er zurückgebracht, corrigirt werden soll; psychologisch aber daraus, daß in dem Inneren der Meisten ein langes Leben hindurch höchst selten etwas Anderes aufgestiegen ist, als kleinliche, niedrige, miserable Gedanken, und gemeine, eigennützige, neidische, schlechte und boshafte Wünsche. Dieses Alles hat dem Gesichte seine Spuren eingedrückt, und diese Spuren haben sich, durch viele Wiederholung, mit der Zeit tief eingefurcht. (P. II, 672.)

Gesichtskreis, geistiger.

Von einem vorzüglichen Intellect bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesem gemäß fällt der geistige Gesichtskreis eines Jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende, bis zu dem eines Bewußtseins, welches fast beständig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. (W. II, 157.)

Gespenster, s. Geister.

Gespräch.

1) Was sich im Gespräche kundgiebt.

Es ist zum Erstaunen, wie leicht und schnell Homogeneität, oder Heterogeneität des Geistes und Gemüthes zwischen Menschen sich im Gespräche kund giebt; an jeder Kleinigkeit wird sie fühlbar. Betreffe das Gespräch auch die fremdartigsten, gleichgültigsten Dinge; so wird, zwischen wesentlich Heterogenen, fast jeder Satz des Einen dem Andern mehr oder minder mißfallen. Homogene hingegen fühlen sogleich und in Allem eine gewisse Uebereinstimmung, die bei großer Homogeneität bald zur vollkommenen Harmonie, ja, zum Unisono zusammenfließt. (P. I, 473 fg.)

Zwischen geistig Heterogenen ist nur eine moralische, keine intellectuelle Verbindung möglich. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Conversation zwischen einem großen Geiste und einem

gewöhnlichen Kopfe der gemeinschaftlichen Reise eines Mannes, der auf einem muthigen Rosse sitzt, mit einem Fußgänger. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter absitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld seines Pferdes viel zu schaffen machen wird. (W. II, 162.)

2) Gegensatz zwischen dem Gespräch der Gewöhnlichen und dem der geistig Bevorzugten.

Die meisten Menschen sind keines andern, als subjectiven Gebrauchs ihres Intellects fähig, weil dieser bei ihnen blos ein Werkzeug zum Dienste des Willens ist und in diesem Dienste gänzlich aufgeht. Daher ihre Trockenheit und Unfähigkeit zu jedem freien, objectiv unterhaltenden Gespräch. Man soll mit ihnen in Geschäften reden, sonst nicht. Hingegen ist das Gespräch zwischen Leuten die nur irgendwie eines rein objectiven Gebrauchs ihres Intellects fähig sind, immer schon ein freies Spiel geistiger Kräfte, verhält sich also zu jenem der Andern, wie Tanzen zum Gehen. Ein solches Gespräch ist in der That, wie wenn Zwei oder Mehrere mit einander tanzen; während jenes andere einem bloßen Marschiren neben oder hinter einander, um anzukommen, gleicht. (P. II, 73 fg. 87. 535. H. 452.)

3) Ueberlegenheit des Alters über die Jugend im Gespräch.

Die geistige Ueberlegenheit, sogar die größte, wird in der Conversation ihr entschiedenes Uebergewicht erst nach dem vierzigsten Jahre geltend machen. Denn die Reife der Jahre und die Frucht der Erfahrung kann durch jene wohl vielfach übertroffen, jedoch nie ersetzt werden; sie aber giebt auch dem gewöhnlichsten Menschen ein gewisses Gegengewicht gegen die Kräfte des größten Geistes, so lange dieser jung ist. (P. I, 514.)

4) Eine im Gespräch zu beobachtende Klugheitsregel.

Man enthalte sich aller, selbst noch so wohlgemeinter, correctioneller Bemerkungen im Gespräche; denn die Leute zu kränken ist leicht, sie zu bessern schwer, wo nicht unmöglich. Wenn die Absurditäten eines Gesprächs, welches wir anzuhören im Falle sind, anfangen uns zu ärgern, müssen wir denken, es wäre eine Komödienscene zwischen zwei Narren. (P. I, 493.)

5) Dürftigkeit des durch das Gespräch Mittheilbaren.

Die Thiere in ihrem naiven und reflexionslosen Treiben sind für den die Sprache der Natur Verstehenden und Liebenden bisweilen viel unterhaltender, als die gewöhnlichen Menschen. Denn, erstlich, was kann man sich überhaupt sagen? Nur Begriffe sind durch Worte mittheilbar, also die trockensten Vorstellungen, und was für Begriffe hat denn wohl so ein gewöhnlicher Mensch mitzutheilen; auch ist der größte Reiz des Gesprächs nur das Mimische, der sich zeigende Charakter, so wenig es auch sei. Sogar aber der vorzüglichste Mensch,

wie wenig kann er durch Begriffe, die doch allein mittheilbar sind, sagen von dem, was in ihm vorgeht. Bei gewöhnlichen Menschen aber kommt zu ihrer Dürftigkeit noch Dies hinzu, daß ihre Vernunft sie in den Stand setzt, sich zu verstellen, so daß sie nicht einmal das Wenige, das in ihnen ist, zeigen, sondern statt dessen eine Maske. (H. 450 fg.)

Wenn Anschauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der Mühe lohnende Mittheilung; so aber muß am Ende Jeder in seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschale, und Keiner kann dem Andern helfen. (W. II, 79 fg.)

(Ueber den Dialog und seinen Werth siehe: Dialog.)

Gestalt.

Die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum oder Platonischen Ideen, machen das rein Objective der Erscheinungen aus. (W. II, 414.)

Gesten. Gesticulation.

1) Allgemeinheit der Sprache der Gesticulation.

Die Gesticulation ist eine eigene Sprache und zwar eine allgemeinere, als die der Worte. Ihre Allgemeinheit ist der der Logik und Grammatik analog, da die Gesticulation blos das Formelle und nicht das Materielle der jedesmaligen Rede ausdrückt; sie unterscheidet sich jedoch von jenen Andern dadurch, daß sie nicht blos auf das Intellectuelle, sondern auch auf das Moralische, d. h. die Regungen des Willens sich bezieht. Aus den beobachteten Gesten eines mit einem Andern Redenden läßt sich, ohne daß man ein Wort vernimmt, der allgemeine, d. i. blos formelle und typische Sinn desselben sehr wohl verstehen. Die Gesten offenbaren den moralisch oder intellectuell wesentlichen Gehalt der ganzen Rede, in abstracto, also die Quintessenz, die wahre Substanz derselben, welche unter den verschiedensten Anlässen und folglich auch beim verschiedensten Stoff, identisch ist und zu diesem sich verhält, wie der Begriff zu den ihm subsumirten Individuen. (P. II, 646 fg.)

2) Die Modificationen der Gesten.

Obwohl die Sprache der Gesticulation bei allen Nationen dieselbe ist, so macht doch eine jede nach Maaßgabe der Lebhaftigkeit von ihr Gebrauch, und bei einzelnen, z. B. den Italienern, hat sie noch die Zugabe einiger weniger, blos conventioneller Gesticulationen erhalten, die daher nur locale Gültigkeit haben. (P. II, 646.) Die Identität der Gesticulation ist bei verschiedenartigen Personen nur solchen unwesentlichen Modificationen unterworfen, wie sie auch die Worte einer Sprache durch kleine Unterschiede der Aussprache oder auch der Erziehung erleiden. (P. II, 647.)

3) Natürlicher Ursprung der Gesten.

Den stehenden und allgemein befolgten Formen der Gesticulation liegt keine Verabredung zum Grunde, sondern sie sind natürlich und ursprünglich, eine wahre Natursprache, wiewohl sie durch Nachahmung und Gewohnheit befestigt sein mögen. (P. II, 647.)

4) Künstlerische Darstellung der Gesten.

Ein genaueres Studium der Gesten liegt bekanntlich dem Schauspieler und, in beschränkterer Ausdehnung, dem öffentlichen Redner ob; doch muß es hauptsächlich in Beobachtung und Nachahmung bestehen. Denn auf abstracte Regeln läßt sich die Sache nicht wohl zurückführen, mit Ausnahme einiger ganz allgemeiner leitender Grundsätze, wie z. B. daß der Gestus nicht dem Worte nachfolgen, vielmehr demselben dicht vorhergehen müsse, es ankündigend und dadurch Aufmerksamkeit erregend. (P. II, 647.)

(Ueber die Verachtung der Gesticulation bei den Engländern siehe: Engländer.)

Gesundheit.

1) Die Gesundheit als Sieg des Organismus über die physischen und chemischen Kräfte.

Kein Sieg ohne Kampf. Indem jede höhere Idee, oder Willensobjectivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenngleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen. Auch die im menschlichen Organismus erscheinende Idee unterhält einen dauernden Kampf gegen die physischen und chemischen Kräfte, welche als niedrigere Ideen ein früheres Anrecht auf die Materie haben. Daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg des Organismus über die physischen und chemischen Kräfte ausdrückt, so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unsers Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. (W. I, 173 fg.)

2) Das Innewerden der Gesundheit.

Wegen der Negativität aller Befriedigung, alles Genusses (vergl. Befriedigung) im Gegensatz zu der Positivität des Schmerzes können nur Schmerz und Mangel positiv empfunden werden und kündigen sich selbst an, das Wohlsein hingegen ist blos negativ. Daher werden wir der drei größten Güter des Lebens, der Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen, sondern erst, nachdem wir sie verloren haben; denn auch sie sind Negationen. (W. II, 657.)

3) Wichtigkeit der Gesundheit für das Lebensglück.

Daß für unser Glück viel wesentlicher ist was wir sind, als was wir haben, bestätigt sich in Allem. Besonders überwiegt Gesundheit alle äußern Güter so sehr, daß wahrlich ein gesunder Bettler glücklicher ist, als ein kranker König. (P. I, 336 fg.) Neun Zehntel unsers Glückes beruhen allein auf der Gesundheit. Mit ihr wird Alles eine Quelle des Genusses; hingegen ist ohne sie kein äußeres Gut, welcher Art es auch sei, genießbar, und selbst die übrigen subjectiven Güter, die Eigenschaften des Geistes, Gemüthes, Temperaments werden durch Kränklichkeit herabgestimmt und sehr verkümmert. Demnach geschieht es nicht ohne Grund, daß man vor allen Dingen sich gegenseitig nach dem Gesundheitszustand befrägt und einander sich wohlzubefinden wünscht; denn wirklich ist dieses bei Weitem die Hauptsache zum menschlichen Glück. Hieraus aber folgt, daß die größte aller Thorheiten ist, seine Gesundheit aufzuopfern für Erwerb, Beförderung, Gelehrsamkeit, Ruhm, Wollust, oder was es auch sei. Vielmehr soll man ihr Alles nachsetzen. (P. I, 344.)

4) Mittel zur Erhaltung und Befestigung der Gesundheit.

Die Mittel hiezu sind Vermeidung aller Excesse und Ausschweifungen, aller heftigen und unangenehmen Gemüthsbewegungen, auch aller zu großen oder zu anhaltenden Geistesanstrengung, täglich zwei Stunden rascher Bewegung in freier Luft, viel kaltes Baden und ähnliche diätetische Maßregeln. (P. I, 343.) Solange man gesund ist, härte man sich dadurch ab, daß man den Körper durch auferlegte Anstrengung und Beschwerde gewöhne, widrigen Einflüssen jeder Art zu widerstehen. Sobald hingegen ein krankhafter Zustand sich kund giebt, ist sogleich das entgegengesetzte Verfahren zu ergreifen und der kranke Leib, oder Theil desselben zu schonen und zu pflegen; denn das Leidende und Geschwächte ist keiner Abhärtung fähig. (P. I, 470.)

Der Muskel wird durch starken Gebrauch gestärkt; der Nerv hingegen dadurch geschwächt. Also übe man seine Muskeln durch jede angemessene Anstrengung, hüte hingegen die Nerven vor jeder; also die Augen vor zu hellem, besonders reflectirtem Licht, vor jeder Anstrengung in der Dämmerung, wie auch vor anhaltendem Betrachten zu kleiner Gegenstände; eben so die Ohren vor zu starkem Geräusch; vorzüglich aber das Gehirn vor gezwungener, zu anhaltender, oder unzeitiger Anstrengung. (P. I, 470. Vergl. unter Gehirn: Verhaltungsregel in Bezug auf die Anstrengung des Gehirns.)

5) Einfluß der Monate auf die Gesundheit.

Jeder Monat des Jahres hat einen eigenthümlichen und unmittelbaren, d. h. vom Wetter unabhängigen, Einfluß auf unsere Gesundheit, unsere körperlichen Zustände überhaupt, ja, auch auf die geistigen. (P. I, 472.)

Gewalt.

1) Die Gewalt als eine der beiden Arten der Ausübung des Unrechts.

Die Ausübung des Unrechts geschieht entweder durch Gewalt, oder durch List, welches in Hinsicht auf das moralisch Wesentliche einerlei ist. Gewalt ist Zwang des fremden Individuums durch physische Causalität, List aber Zwang mittelst der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Causalität. (W. I, 398.)

2) Ursprüngliche Herrschaft und Unausrottbarkeit der Gewalt.

Von Natur, also ursprünglich, herrscht nicht das Recht, sondern die Gewalt auf Erden, welche vor dem Recht den Vorzug des primi occupantis hat; weshalb sie sich nie annulliren und wirklich aus der Welt schaffen läßt. (P. II, 265.)

3) Unentbehrlichkeit der Gewalt für die Verwirklichung des Rechts.

Das Recht an sich selbst ist machtlos; von Natur herrscht die Gewalt. Diese nun zum Rechte hinüber zu ziehn, so daß mittelst der Gewalt das Recht herrsche, dies ist das Problem der Staatskunst, — ein bei dem grenzenlosen Egoismus der Menschen schweres Problem. — Unmittelbar kann immer nur die physische Gewalt wirken, da vor ihr allein die Menschen, wie sie in der Regel sind, Respect haben. Die Machtlosigkeit blos moralischer Gewalten, wie Vernunft, Recht, Billigkeit, würde bei Aufhebung alles physischen Zwanges sofort augenfällig werden. Nun ist aber die physische Gewalt ursprünglich bei der Masse, bei welcher Unwissenheit, Dummheit und Unrechtlichkeit ihr Gesellschaft leisten. Die Aufgabe der Staatskunst ist demnach zunächst, unter so schwierigen Umständen dennoch die physische Gewalt der Intelligenz, der geistigen Ueberlegenheit, zu unterwerfen und dienstbar zu machen. (P. II, 266 fg.)

4) Warum die Gewalt meistens in schlechten Händen ist.

Man kann überall in der Welt und in allen Verhältnissen nur durch Macht und Gewalt etwas durchsetzen; die Gewalt aber befindet sich meistens in schlechten Händen, weil überall die Schlechtigkeit in furchtbarer Majorität ist. (H. 456.)

Gewissen.

1) Gegenstand des Gewissens.

Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und ostensibel Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir sind, als worüber unsere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten, wie die Symptome zur Krankheit. Unser Esse (was wir sind), worin allein unsere Freiheit und Verantwortlichkeit liegt, bildet den eigentlichen Gegenstand

unserer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst. Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunächst unsere Handlungen nach ihrer ethischen Bedeutsamkeit, ihrer Moralität oder Immoralität. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unsers Charakters, die wahre Bekanntschaft mit uns selbst, und aus dieser erwächst Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem was wir sind, je nachdem Egoismus oder Mitleid vorgewaltet haben. Auch die Vorwürfe, die wir Andern machen, oder das Lob, die Hochachtung, die wir ihnen zollen, sind nur zunächst auf die Thaten, eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derselben gerichtet. (E. 256 fg. 95. 177 fg.)

2) Voraussetzungen des Gewissens.

Das Gewissen setzt nicht blos Freiheit des Esse (des Charakters) voraus, sondern auch Unveränderlichkeit desselben. Auf der Unveränderlichkeit des Charakters beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert der selbe geblieben. (E. 51.) Nur weil der Wille nicht der Zeit unterworfen ist, sind die Wunden des Gewissens unheilbar, werden nicht, wie andere Leiden, allmälig verschmerzt; sondern die böse That drückt das Gewissen nach vielen Jahren mit eben der Stärke, als da sie frisch war. (H. 398.) Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erscheinung, und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte sich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch sie unveränderlich, so lange er nicht sich selbst verneint. (W. I, 433. 357.)

Durch Vernunft ist das Gewissen blos deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Rückerinnerung möglich ist. (E. 257.)

3) Warum nur Thaten, nicht Wünsche und Gedanken das Gewissen beschweren.

Allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch ist eigentliches Zeugniß des Charakters. Der Entschluß aber wird allein durch die That gewiß. Der Wunsch ist blos nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks und ist daher so unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Thun der Thiere, drückt daher auch, wie dieses, blos den Gattungscharakter, nicht den individuellen aus. (Vergl. Entschluß.) Daher beschweren, bei gesundem Gemüthe, nur Thaten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken. Denn nur unsere Thaten halten uns den Spiegel unsers Willens vor. Die völlig unüberlegt und im blinden Affect begangene That ist gewissermaßen ein Mittelding zwischen bloßem Wunsch und Entschluß; daher kann sie durch wahre Reue, die sich aber auch als That zeigt, aus-

gelöscht werden aus dem Bilde unsers Willens, welches unser Lebenslauf ist. (W. I, 354. E. 169 fg.)

4) Warum das Gewissen erst **nach** der That spricht.

Da das Gewissen die nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft mit der moralischen Beschaffenheit unsers Willens ist, wir diese Beschaffenheit aber erst aus unseren Handlungen empirisch kennen lernen, so liegt es in der Natur der Sache, daß das Gewissen direct erst hinterher (nach der Handlung) spricht, weshalb es auch das richtende Gewissen heißt. Vorher sprechen kann es nur indirect, indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projectirten That schließt. (E. 95. 257.) Hierauf scheint sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist. (E. 169 fg.)

5) Ursprung der Gewissenspein und ihres Gegentheils.

Der Bosheit ist eine besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewissensbiß, oder Gewissensangst heißt. Diese Pein entspringt aus einer zwiefachen Erkenntniß. Es regt sich nämlich trotz der Befangenheit des Bösen im principio individuationis, d. h. trotzdem er seine Person von jeder andern als absolut verschieden und durch eine weite Kluft getrennt ansieht, doch im Innersten seines Bewußtseins die geheime Ahndung, daß, so sehr auch Zeit und Raum ihn von andern Individuen und deren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen, dennoch diese Ordnung der Dinge nur Erscheinung ist, an sich hingegen der Quäler mit dem Gequälten identisch ist, da es der eine Wille zum Leben ist, der in Allen erscheint und der hier nur, sich selbst verkennend, seine Waffen gegen sich selbst wendet und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch in der andern Qual leiden muß.

Außerdem entspringt die Gewissenspein noch aus einer zweiten, mit jener ersten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im bösen Individuo der Wille zum Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung des selben, im fremden Individuo erscheinenden Willens. Das innere Entsetzen folglich des Bösewichts über seine eigene That enthält neben jener Ahndung der bloßen Scheinbarkeit des zwischen ihm und Andern gesetzten Unterschiedes zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit seines eigenen Willens. Er erkennt sich als concentrirte Erscheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Willen zum Leben und damit auch den dem Leben wesentlichen zahllosen Leiden anheimgefallen ist. — Also neben der blos gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen absondernden Formen der Vorstellung (Raum und Zeit), ist es die Selbsterkenntniß des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel giebt. (W. I, 431—434. M. 733. H. 340.)

Das Gegentheil der Gewissenspein ist das gute Gewissen, die Befriedigung, welche wir nach jeder guten That verspüren. Sie entspringt daraus, daß solche That, wie hervorgegangen aus dem Wiedererkennen unsers eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, so uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntniß giebt, und dadurch sich das Herz erweitert fühlt, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben, und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen; das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes. Daher die Gleichmäßigkeit und Heiterkeit der Stimmung des Guten. Denn der über unzählige Erscheinungen verbreitete Antheil kann nicht so beängstigen, wie der auf eine concentrirte. (W. I, 441 fg.)

6) Das unächte Gewissen.

Es giebt ein unächtes Gewissen (conscientia spuria), das oft mit dem natürlichen Gewissen verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über seine Thaten empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor Dem, was ihm geschehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher und sogar abgeschmackter Satzungen quält Manchen mit innern Vorwürfen, ganz nach Art des Gewissens. Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist, etwa aus $1/5$ Menschenfurcht, $1/5$ Deisidämonie, $1/5$ Vorurtheil, $1/5$ Eitelkeit und $1/5$ Gewohnheit. — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung. — Wie wenig der Begriff des Gewissens, gleich andern Begriffen, durch sein Object selbst festgestellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden, wie schwankend und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint, kann man aus Stäudlins „Geschichte der Lehre vom Gewissen“ ersehen. (E. 192 fg.)

7) Das intellectuelle Gewissen.

Es giebt eine intellectuelle Schlechtigkeit, wie eine moralische, folglich auch ein intellectuelles Gewissen, vermöge dessen jeder Sophist und Afterweise weiß, daß er ein solcher ist. (H. 399.)

8) Kritik der juridisch-dramatischen Form des Gewissens bei Kant.

Die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt (als einen vollständigen Gerichtshof im Innern des Gemüthes mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsspruch), ist dem Gewissen völlig unwesentlich und keineswegs eigenthümlich. Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Conflict entgegengesetzter Motive, deren Gewicht die Vernunft successive prüft; wobei es gleichviel ist,

ob diese Motive moralischer, oder egoistischer Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des schon Vollzogenen betrifft. (E. 170—174.)

Gewißheit.

1) Unterschied zwischen Gewißheit und Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß.

Gewißheit kann die abgerissenste einzelne Erkenntniß eben so sehr haben, als die wissenschaftliche. Der Zweck der Wissenschaft ist nicht größere Gewißheit, sondern Erleichterung des Wissens durch die Form desselben und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. Es ist deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit bestehe, und ebenso falsch ist die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wissenschaften im eigentlichen Sinne wären, weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumstößliche Gewißheit der Erkenntniß ist. Dieser letztere Vorzug selbst ist ihnen nicht abzustreiten; nur giebt er ihnen keinen besondern Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, sondern in der durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen begründeten systematischen Form der Erkenntniß liegt. (W. I, 76.)

2) Vorzug der unmittelbaren (anschaulichen) vor der mittelbaren (erschlossenen) Gewißheit.

Die wissenschaftliche Form bringt es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von andern Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Classe zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteten Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen ist, wegen des mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft schwankenden Bestimmung ihres Inhalts, vielen Täuschungen ausgesetzt. — Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß; allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe. Ueberall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen, und diese nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt, als diese. (W. I, 81 fg. Vergl. auch Beweis und Evidenz.)

Gewohnheit.

1) Verwandtschaft der Gewohnheit mit der Trägheit.

Die Macht der Gewohnheit beruht auf der Trägheit, und dies ist im eigentlichern Sinne zu verstehen, als es scheint. Was nämlich für die durch mechanische Ursachen bewegten Körper die Kraft der Trägheit ist, eben Dies ist für die durch Motive bewegten Körper die Macht der Gewohnheit. Die aus Gewohnheit geschehenden Handlungen geschehen ohne individuelles, einzelnes, eigens für diesen Fall wirkendes Motiv. Blos die ersten Exemplare jeder zur Gewohnheit gewordenen Handlung haben ein Motiv gehabt, dessen Nachwirkung die jetzige Gewohnheit ist, gerade so wie ein durch Stoß bewegter Körper keines neuen Stoßes mehr bedarf, um seine Bewegung fortzusetzen. Diese Verwandtschaft der Gewohnheit mit der Trägheit ist kein bloßes Gleichniß, sondern es ist Identität der Sache, nämlich des Willens auf weit verschiedenen Stufen seiner Objectivation, welchen gemäß sich das selbe Bewegungsgesetz so verschieden gestaltet. (P. II, 619 fg.)

2) Unterschied zwischen den gewohnheitsmäßigen und den aus der Constanz des Charakters hervorgehenden Handlungen.

Gar Manches, was der Macht der Gewohnheit zugeschrieben wird, beruht vielmehr auf der Constanz und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, in Folge welcher wir unter gleichen Umständen stets das Selbe thun, welches daher mit gleicher Nothwendigkeit das erste, wie das hundertste Mal geschah. (P. II, 619.)

Glaube. Glaubenslehre.

1) Radicale Verschiedenheit zwischen Glauben und Wissen.

Die Wissenschaft hat es mit dem zu thun, was man wissen kann; der Glaube hingegen lehrt, was man nicht wissen kann. Denn könnte man es wissen, so würde der Glaube als unnütz und lächerlich dastehen, etwa wie wenn hinsichtlich der Mathematik eine Glaubenslehre aufgestellt würde. Der Glaube könnte nun immerhin mehr lehren, als die Wissenschaft, ohne mit dieser in Conflict zu kommen, jedoch nichts mit den Ergebnissen dieser Unvereinbares, weil nämlich das Wissen aus einem härtern Stoff ist, als der Glaube, so daß, wenn sie gegen einander stoßen, dieser bricht. Jedenfalls sind beide vom Grund aus verschiedene Dinge, die, zu ihrem beiderseitigen Wohl, streng geschieden bleiben müssen. (P. II, 386 fg.) Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe; sie sind darin, wie Wolf und Schaaf in Einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht. (P. II, 419.)

2) Abnahme des Glaubens mit der Zunahme der Cultur.

Es giebt einen Siedepunkt auf der Scala der Cultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auctoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie; denn das metaphysische Bedürfniß ist so unvertilgbar, als irgend ein physisches. Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfniß der Erkenntniß. (G. 122.)

Es ist augenscheinlich, daß nachgerade die Völker schon damit umgehen, das Joch des Glaubens abzuschütteln; die Symptome davon zeigen sich überall, wiewohl in jedem Lande anders modificirt. Die Ursache ist das zu viele Wissen, welches unter sie gekommen ist. Die sich täglich vermehrenden und nach allen Richtungen sich immer weiter verbreitenden Kenntnisse jeder Art erweitern den Horizont eines Jeden, so daß der Mythenglaube schwinden muß. Die Menschheit wächst die Religion aus, wie ein Kinderkleid. (P. II, 419.)

3) Unerzwingbarkeit des Glaubens.

Der Glaube ist wie die Liebe; er läßt sich nicht erzwingen. Daher ist es ein mißliches Unternehmen, ihn durch Staatsmaßregeln einführen oder befestigen zu wollen. Denn wie der Versuch, Liebe zu erzwingen, Haß erzeugt; so der, Glauben zu erzwingen, erst recht Unglauben. Nur ganz mittelbar und folglich durch lange zum Voraus getroffene Anstalten, kann man den Glauben befördern, indem man nämlich ihm ein gutes Erdreich, darauf er gedeiht, vorbereitet; ein solches ist die Unwissenheit. (P. II, 420.)

4) Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren.

Zum Glauben ist die Fähigkeit am stärksten in der Kindheit. Durch Bemächtigung daher dieses zarten Alters viel mehr noch, als durch Drohungen und Berichte von Wundern, schlagen die Glaubenslehren Wurzel. Wenn nämlich dem Menschen in früher Kindheit gewisse Grundansichten und Lehren mit ungewohnter Feierlichkeit und mit der Miene des höchsten, bis dahin von ihm noch nie gesehenen Ernstes wiederholt vorgetragen werden, dabei die Möglichkeit eines Zweifels daran ganz übergangen, oder darauf als auf einen Schritt zum ewigen Verderben hingedeutet wird; da wird in der Regel der Mensch beinahe so unfähig sein, an jenen Lehren, wie an seiner Existenz, zu zweifeln; weshalb dann unter vielen Tausenden kaum Einer die Stärke des Geistes haben wird, nach der Wahrheit der überlieferten Glaubenslehre zu fragen. Passender, als man dachte, hat man daher Die, welche es dennoch vermögen, **starke Geister**, esprits forts, benannt. Für die Uebrigen aber giebt es nichts so Absurdes, oder Empörendes, daß nicht, wenn auf jenem Wege eingeimpft, der festeste Glaube daran in ihnen Wurzel schlüge. (P. II, 349 fg.)

5) Zweck aller Glaubenslehren.

Der großen Menge, welche die Wahrheit rein und an sich zu fassen nicht fähig ist, ein Surrogat derselben in Form des Mythos zu geben, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend ist, indem es die ethische Bedeutung desselben, in der dieser selbst ewig fremden Erkenntnißweise gemäß dem Satze vom Grunde, doch durch bildliche Darstellung faßlich macht, — ist der Zweck aller Glaubenslehren, indem sie sämmtlich mythische Einkleidungen der dem rohen Menschensinn unzugänglichen Wahrheit sind. (W. I, 420.)

6) Was jeder Glaubenslehre ihre große Kraft giebt.

Was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, ist durchaus ihre ethische Seite, wiewohl nicht unmittelbar als solche, sondern indem sie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen mythischen Dogma fest verknüpft und verwebt, als allein durch dasselbe erklärbar erscheint, so daß die Gläubigen die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja schlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend halten. (W. I, 427, Anmerk.)

Gleichheit.

1) Gleichheit des Erkennenden und Erkannten.

Insofern als das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt aus der Vielheit und Verschiedenheit der Wesen entspringt, wäre es richtiger zu sagen: „nur das Verschiedene wird vom Verschiedenen erkannt", als, wie Empedokles sagte, „nur das Gleiche vom Gleichen", welches ein gar schwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich sich auch Gesichtspunkte fassen lassen, von welchen aus er wahr ist, wie z. B. der des Helvetius, wenn er sagt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit; c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unisson, welches zusammentrifft mit dem Xenophanischen σοφον εἶναι δει τον ἐπιγνωσομενον τον σοφον (Sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit.) (W. II, 310.)

2) Gleichheit der Rechte.

Obgleich die Kräfte der Menschen ungleich sind, so sind doch ihre Rechte gleich; weil diese nicht auf den Kräften beruhen, sondern, wegen der moralischen Natur des Rechts, darauf, daß in Jedem der selbe Wille zum Leben, auf der gleichen Stufe seiner Objectivation, sich darstellt. Dies gilt jedoch nur vom ursprünglichen und abstracten Recht, welches der Mensch als Mensch hat. Das Eigenthum, wie auch die Ehre, welche Jeder mittelst seiner Kräfte sich erwirbt, richtet sich nach dem Maaße und der Art dieser Kräfte und giebt dann seinem Rechte eine weitere Sphäre; hier hört also die Gleichheit auf. Der hierin besser Ausgestattete, oder Thätigere, erweitert, durch größern

Erwerb, nicht sein Recht, sondern nur die Zahl der Dinge, auf die es sich erstreckt. (P. II, 257.)

Gleichmuth, s. Stoicismus.

Gleichniß.

1) Werth der Gleichnisse für die Erkenntniß.

Gleichnisse sind von großem Werthe, sofern sie ein unbekanntes Verhältniß auf ein bekanntes zurückführen. Sogar beruht alle Begriffsbildung im Grunde auf Gleichnissen, sofern sie aus dem Auffassen des Aehnlichen und Fallenlassen des Unähnlichen in den Dingen erwächst. Ferner besteht jedes eigentliche Verstehen zuletzt in einem Auffassen von Verhältnissen; man wird aber jedes Verhältniß um so deutlicher und tiefer auffassen, als man es in weit von einander verschiedenen Fällen als dasselbe wiedererkennt, also keine blos individuelle, anschauliche Erkenntniß, sondern einen Begriff von der ganzen Art desselben hat. (P. II, 580 fg.)

2) Wirkung der Gleichnisse in den redenden Künsten. (S. unter Allegorie: Zulässigkeit der Allegorie in der Poesie.)

3) Gleichnisse als ein Zeichen von Verstand.

Weil Gleichnisse ein so mächtiger Hebel für die Erkenntniß sind, zeugt das Aufstellen überraschender und dabei treffender Gleichnisse von einem tiefen Verstande, wie schon Aristoteles erkannt hat. (P. II, 581.)

Glück.

1) Glück im Sinne von Befriedigung.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist wesentlich immer nur negativ. (W. II, 376. Vergl. Befriedigung.)

Das einzige reine Glück, welchem weder Leiden, noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt, ist das reine willensfreie Erkennen (die ästhetische Contemplation); nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern blos Augenblicke desselben. (W. I, 378.)

2) Glück im Sinne von fortuna.

Von den drei Weltmächten Klugheit, Stärke, Glück vermag die zuletzt genannte am meisten. Denn unser Lebensweg ist dem Lauf eines Schiffes zu vergleichen. Das Schicksal, die τυχη, die secunda aut adversa fortuna, spielt die Rolle des Windes, indem sie uns schnell weit fördert, oder weit zurückwirft; wogegen unser eigenes Mühen und Treiben, welches dabei die Rolle der Ruder spielt, nur wenig vermag. Diese Macht des Glückes drückt das spanische Sprüchwort: „Gieb deinem Sohne Glück und wirf ihn ins Meer“ treffend aus. (P. I, 497 fg.)

Glückſäligkeit.

1) Die Glückſäligkeit vom Standpunkt der höhern, über die Erſcheinung ſich erhebenden Erkenntniß angeſehen.

Alles zeitliche Glück ſteht auf untergrabenem Boden. Glück und Klugheit ſchützen zwar die Perſon vor Unfällen und verſchaffen ihr Genüſſe; aber die Perſon iſt bloße Erſcheinung und ihre Verſchiedenheit von andern Individuen und das Freiſein von den Leiden dieſer beruht auf der Form der Erſcheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Weſen der Dinge nach hat Jeder, ſo lange er das Leben bejaht, alle Leiden der Welt als die ſeinigen zu betrachten. Für die das principium individuationis durchſchauende Erkenntniß iſt ein glückliches Leben in der Zeit, mitten unter den Leiden unzähliger Anderen, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuſchung ihn von dem Leiden ſeines Lebens getrennt hatte. (W. I, 417 fg.)

2) Unmöglichkeit der Glückſäligkeit in einem Daſein, wie das unſrige.

In einem Daſein, wie das unſrige, welches weſentlich die beſtändige Bewegung zur Form hat, deſſen Typus alſo Unruhe iſt, und in einer Welt, wie die unſrige, wo keine Stabilität irgend einer Art möglich, ſondern Alles in raſtloſem Wirbel und Wechſel begriffen iſt, läßt Glückſäligkeit ſich nicht einmal denken. Sie kann nicht wohnen, wo Plato's „beſtändiges Werden und nie Sein" allein Statt findet. Keiner iſt glücklich, ſondern Jeder ſtrebt nur ſein Leben lang nach einem vermeintlichen Glück. (P. II, 304 fg.) Friede, Ruhe und Glückſäligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann giebt. (P. II, 47, Anmerk.)

Alles im Leben giebt kund, daß das irdiſche Glück beſtimmt iſt, vereitelt oder als eine Illuſion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Weſen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meiſten Menſchen trübſälig und kurz aus. Die comparativ Glücklichen ſind es meiſtens nur ſcheinbar, oder aber ſie ſind, wie die Langlebenden, ſeltene Ausnahmen. Das Leben ſtellt ſich dar als ein fortgeſetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Das Leben mit ſeinen ſtündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit ſeinen getäuſchten Hoffnungen und ſeinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen trägt ſo deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden ſoll, daß es ſchwer zu begreifen iſt, wie man dies hat verkennen können und ſich überreden laſſen, es ſei da, um dankbar genoſſen zu werden, und der Menſch, um glücklich zu ſein. (W. II, 655 ff. Vergl. auch Befriedigung.)

Nicht nur, daß kein reines Glück, kein Zuſtand wirklicher und dauernder Befriedigung anzutreffen iſt, vielmehr ſelbiges blos als ein

uns vorschwebendes und leitendes Ideal, oder eigentlich eine Chimäre von der Erfahrung bekundet wird; — sondern es kann und darf ein solches nicht möglich sein; denn es wäre eine vollständige Rechtfertigung des Willens zum Leben, dieser behielte Recht, und das Aufgeben desselben wäre Thorheit. (H. 422.)

3) Glücksäligkeit und Tugend.

Die ethischen Systeme, sowohl philosophische, als auf Glaubenslehren gestützte, suchen die Glücksäligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu setzen, die erstern entweder durch den Satz des Widerspruchs, oder auch durch den des Grundes, Glücksäligkeit also entweder zum Identischen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer sophistisch; die letztern aber durch Behauptung anderer Welten, als die der Erfahrung möglicherweise bekannte. Dem gegenüber steht die wahre Betrachtung, für die das innere Wesen der Tugend sich ergiebt als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung, als das nach Glücksäligkeit, d. i. Wohlsein und Leben. (W. I, 427.)

Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten sich vergeblich, zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen; die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenngleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgesetzte Gerechtigkeit der Sache: wer schuldlos war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich sein. Aber nach der christlichen Lehre rechtfertigen die Werke nicht; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das αγαϑον, honestum ausgeübt hat, dennoch nicht schuldlos ist, sondern (nach Calderons Spruch) des Menschen größte Schuld bleibt, daß er geboren ward. In Folge dieser Schuld bleibt der Mensch mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also nicht glücklich. (W. II, 690 fg. Vergl. unter Gerechtigkeit: die ewige Gerechtigkeit.)

Glücksäligkeitslehre.

1) Voraussetzung der Glücksäligkeitslehre.

Die Glücksäligkeitslehre (Eudämonologie) ist die Anleitung oder Anweisung zu einem möglichst angenehmen und glücklichen Leben. Sie setzt folglich voraus, daß das Dasein dem Nichtsein entschieden vorzuziehen, und daß wir dasind, um glücklich zu sein. Sie beruht also auf einer optimistischen Voraussetzung, die verglichen mit der ganzen Beschaffenheit, dem wesentlichen Charakter des Lebens, und angesehen vom höhern metaphysisch-ethischen Standpunkte aus, sich als Irrthum erweist. (P. I, 331. W. II, 726 ff.)

2) Werth der Glücksäligkeitslehre.

Vom pessimistischen Standpunkt aus, welcher die Voraussetzung der Eudämonologie als einen Irrthum verwirft, kann die Aufstellung

einer solchen nur auf einer Accomodation an den gewöhnlichen Standpunkt beruhen. Demnach kann auch ihr Werth nur ein bedingter sein, da selbst das Wort Eudämonologie nur ein Euphemismus ist. (P. I, 331.)

3) Inhalt der Glückfäligkeitslehre.

Da der Unterschied im Loose der Sterblichen auf folgenden drei Grundbestimmungen beruht:

1) Was Einer ist: die physische, intellectuelle und moralische Beschaffenheit der Person.

2) Was Einer hat: Eigenthum und Besitz.

3) Was Einer vorstellt: Ehre, Rang und Ruhm —

so betrachtet die (Schopenhauersche) Eudämonologie den Einfluß dieser Lebensgüter auf das Lebensglück und vergleicht sie in dieser Hinsicht mit einander. Das Ergebniß dieser Betrachtung und Vergleichung ist, daß der Einfluß dessen, was Einer ist oder an sich selber hat, also der Einfluß der eigenen Persönlichkeit auf das Lebensglück viel wesentlicher und durchgreifender ist, als der Einfluß dessen, was Einer hat und was Einer vorstellt. Die Eudämonologie verkennt zwar nicht den Werth dieser beiden letzten Arten von Lebensgütern für das Lebensglück, bestimmt ihn jedoch nur als einen relativen. (P. I, 333—429.)

Außer der Betrachtung und Vergleichung des Einflusses der drei Hauptarten von Lebensgütern auf das Lebensglück enthält die (Schopenhauersche) Eudämonologie noch „Paränesen und Maximen", Ansichten und Rathschläge, betreffend das glückliche Leben, welche zerfallen in a) allgemeine, b) in solche, welche unser Verhalten gegen uns selbst, c) solche, welche unser Verhalten gegen Andere, d) solche, welche unser Verhalten gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffen. (P. I, 431—507.)

Gnade.

1) Gegensatz zwischen Natur und Gnade.

Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade. Natur ist die Bejahung des Willens zum Leben, Gnade die Verneinung des Willens, die Erlösung. (W. I, 478 fg. 483. Vergl. auch unter Christenthum: Kern der christlichen Glaubenslehre.)

2) Gnadenwirkung.

Weil die Selbstaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch die Verneinung des Willens, der Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung. Und weil in Folge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er

bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. (W. I, 478 fg. Vergl. unter Charakter: Aufhebung des Charakters.) Die gänzliche Sinnesänderung des Menschen (Wiedergeburt) ist nicht die Wirkung abstracter Erkenntniß (Ethik), sondern intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung). (W. I, 625.)

Gnadenwahl.

1) Wahrheit der Lehre von der Gnadenwahl.

Der christlichen Lehre von der Gnadenwahl gab die Einsicht den Ursprung, daß der Hauptsache und dem Innern nach die Tugend gewissermaßen, wie der Genius, angeboren ist, und daß so wenig als abstracte Aesthetik Einem die Fähigkeit genialer Production beibringen kann, eben so wenig abstracte Ethik einen unedlen Charakter zu einem tugendhaften, edeln umzuschaffen vermag. (W. I, 624 fg. P. II, 243.) Das Dogma von der Prädestination in Folge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm. 9, 11—24) ist offenbar aus der Einsicht entsprungen, daß der Mensch sich nicht ändert, sondern sein Leben und Wandel, d. i. sein empirischer Charakter, nur die Entfaltung des intelligibeln ist, die Entwicklung entschiedener, schon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichsam schon bei seiner Geburt sein Wandel fest bestimmt ist und sich bis ans Ende im Wesentlichen gleich bleibt. (W. I, 346.)

2) Die Consequenzen aus der Verbindung dieser Einsicht mit jüdischen Dogmen.

Die Consequenzen, welche aus der Vereinigung dieser ganz richtigen Einsicht mit den in der jüdischen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgiengen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflöslichen gordischen Knoten gaben, um welchen sich die allermeisten Streitigkeiten der Kirche drehen, kann die Philosophie nicht übernehmen und vertreten. (W. I, 346.)

Γνωθι σαυτον, s. Selbsterkenntniß.

Gothische Baukunst, s. Architectur.

Gott. Gottesglaube. Gottesbewußtsein.

1) Ursprung des Wortes „Gott“.

Aus Ormuzd ist Jehova (so wie aus Ahriman Satan) geworden. Ormuzd selbst aber stammt aus dem Brahmanismus; er ist nämlich kein anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menschen rivalisirende Gott des Firmaments und der Atmosphäre. Dieser Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Christenthum, da es in Judäa entstand, übergehen, dessen kosmopolitischem Charakter zufolge er jedoch seine Eigennamen ablegte, um in der Landessprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenschlichen Individuen bezeichnet zu werden, als Θεος, Deus,

welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den Gothisch-Germanischen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan stammende Wort God, Gott. Eben so nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum stammenden Islam, den in Arabien auch schon früher vorhandenen Namen Allah an. (W. II, 714 fg.)

2) Eigentlicher und richtiger Sinn des Wortes „Gott".

In seinem eigentlichen und richtigen Sinn gebraucht das Wort Gott die Synagoge, die Kirche und der Islam. (P. II, 108.) Das Wort Gott, ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet eine von der Welt verschiedene und getrennte Weltursache, mit Hinzufügung der Persönlichkeit. Ein unpersönlicher Gott hingegen ist eine contradictio in adjecto. (G. 13.) Die Annahme irgend einer von der Welt verschiedenen Ursache derselben ist allein noch kein Theismus. Dieser verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache; eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern blos ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto. (P. I, 125.) Personalität und Causalität sind zwei unzertrennliche Qualitäten Gottes. (H. 435. 437.)

3) Anthropomorphismus des Gottesglaubens.

Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäß will, ist ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unserm kleinen Planeten vorhandenen, animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht ein Mal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja, alles Daseins überhaupt anzunehmen, ist ein colossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn wir ihn zum ersten Mal vernähmen und er nicht durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung uns geläufig, ja zur fixen Idee geworden wäre. (P. I, 125.) Der Anthropomorphismus ist eine dem Theismus durchaus wesentliche Eigenschaft, und zwar besteht derselbe nicht etwan blos in der menschlichen Gestalt, selbst nicht allein in den menschlichen Affecten und Leidenschaften; sondern in dem Grundphänomen selbst, nämlich in dem eines, zu seiner Leitung mit einem Intellect ausgerüsteten Willens, welches Phänomen uns blos aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekannt ist und sich allein als Individualität, die, wenn sie eine vernünftige ist, Persönlichkeit heißt, denken läßt. Dies bestätigt auch der Ausdruck „so wahr Gott lebt"; er ist ein Lebendes, d. h. mit Erkenntniß Wollendes. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert. (P. I, 126 fg.)

Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schaale zu arbeiten wähnen, geradezu sein innerstes Wesen an; durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstract zu fassen, sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt. Dem Gott, der ursprünglich Jehova war, haben Philosophen und Theologen eine Hülle nach der andern ausgezogen, bis am Ende Nichts, als das Wort übrig geblieben ist. (P. I, 127. H. 435. 441.)

4) Egoistischer Ursprung des Gottesglaubens.

Der Gottesglaube (Theismus) wurzelt im Egoismus. Er ist kein Erzeugniß der Erkenntniß, sondern des Willens. Wenn er ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten denn alle seine Beweise so unhaltbar sein? Die Noth, das beständige Fürchten und Hoffen, bringt den Menschen dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, zu denen er beten könne. Sind Anfangs der Götter mehrere, so werden sie später durch das Bedürfniß, Consequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntniß zu bringen, Einem unterworfen, oder gar auf Einen reducirt. Das Wesentliche jedoch ist der Drang des geängsteten Menschen, sich niederzuwerfen und Hülfe anzuflehen. Damit also sein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellect ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellect auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er. (P. I, 127—131. W. I, 607.) Daß Menschen in ihrer Herzensnoth sich überall Wesen erdacht haben, welche die Naturkräfte und ihren Lauf beherrschen, um solche anrufen zu können, ist sehr natürlich. (P. I, 117, Anmerk.)

Wie der Polytheismus die Personification einzelner Theile und Kräfte der Natur ist; so ist der Monotheismus die der ganzen Natur, — mit einem Schlage. (P. II, 404.)

5) Widerlegung der Behauptung, daß es ein angeborenes „Gottesbewußsein" gebe.

Es ist eine Erfindung moderner Philosophieprofessoren, das Dasein Gottes sei zwar keines Beweises fähig, bedürfe aber auch desselben nicht; denn es verstände sich von selbst, wäre unbezweifelbar, wir hätten ein unmittelbares „Gottesbewußtsein", dessen Organ die Vernunft sei, — eine Behauptung, die durch den wahren Begriff der Vernunft widerlegt wird. (Vergl. Vernunft.) Wie es sich mit der Genesis des Gottesbewußtseins eigentlich verhält, kann eine bildliche Darstellung, ein Kupferstich lehren, der uns eine Mutter zeigt, die ihr dreijähriges, mit gefalteten Händen auf dem Bette knieendes Kind zum Beten abrichtet; gewiß ein häufiger Vorgang, der eben die Genesis des Gottesbewußtseins ausmacht; denn es ist nicht zu bezweifeln, daß, nachdem im zartesten Alter das im ersten Wachsthum begriffene Gehirn so zugerichtet worden, ihm das Gottesbewußtsein so fest eingewachsen ist, als wäre es wirklich angeboren. (P. I, 122. G. 112 fg. E. 150 fg. W. I, 617 fg.)

In der Philosophie zu lehren, der theologische Grundgedanke (das Dasein des persönlichen Gottes) verstände sich von selbst und die Vernunft wäre eben nur die Fähigkeit, denselben unmittelbar zu fassen und als wahr zu erkennen, ist ein unverschämtes Vorgeben. Nicht nur darf in der Philosophie ein solcher Gedanke nicht ohne den vollgültigsten Beweis angenommen werden, sondern sogar der Religion ist er durchaus nicht wesentlich, wie der atheistische Buddhaismus bezeugt. (P. I, 125 fg. 200.)

6) Die Beweise für das Dasein Gottes.

a) Ursprung der Beweise.

Da die Wirklichkeit des Daseins Gottes nicht durch empirische Ueberführung gezeigt werden kann; so wäre der nächste Schritt eigentlich gewesen, die Möglichkeit desselben auszumachen. Statt dessen unternahm man, sogar die Nothwendigkeit desselben zu beweisen, also Gott als nothwendiges Wesen darzuthun. Nun ist Nothwendigkeit überall nichts Anderes, als Abhängigkeit einer Folge von ihrem Grunde, also das Eintreten oder Setzen der Folge, weil der Grund gegeben ist. (Vergl. Nothwendigkeit.) Unter den vier Arten von Gründen aber (vergl. Grund) fand man hiezu nur den Grund des Werdens (Ursache) und den Grund des Erkennens (Begriff) brauchbar. Demgemäß entstanden zwei Beweise des Daseins Gottes, der kosmologische und der ontologische, der eine nach dem Satz vom Grund des Werdens (Ursache), der andere nach dem vom Grund des Erkennens (Begriff). Der erste will nach dem Gesetze der Causalität die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als eine physische darthun, indem er die Welt als eine Wirkung auffaßt, die eine Ursache haben müsse. Diesem kosmologischen Beweise wird sodann als Beistand und Unterstützung der physikotheologische beigegeben, welcher die Zweckmäßigkeit der Welt als eine Wirkung auffaßt, die einen erkennenden und wollenden Welturheber zur Ursache haben müsse.

Der zweite Beweis des Daseins Gottes, der ontologische, nimmt nicht das Gesetz der Causalität, sondern den Satz vom Grunde des Erkennens zum Leitfaden, sucht also die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als eine logische darzuthun. Nämlich durch blos analytisches Urtheilen aus dem Begriff Gott soll sich hier sein Dasein ergeben, so daß man dem Subject Gott das Prädicat Dasein nicht absprechen könne, ohne einen Widerspruch zu begehen. Dies sucht man mittelst des Begriffs „Vollkommenheit" oder auch „Realität" als terminus medius zu erreichen. (P. I, 115 ff.)

b) Kritik der Beweise.

1. Der kosmologische Beweis, welcher am stärksten in der Wolfischen Fassung so ausgedrückt wird: „wenn irgend etwas existirt, so existirt auch ein schlechthin nothwendiges Wesen", — giebt zunächst

die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu sein, welcher Schlußweise schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit abspricht. Sodann ignorirt er, daß wir etwas als **nothwendig** nur denken können, insofern es **Folge**, nicht insofern es **Grund** eines gegebenen Andern ist. Ferner führt das Causalitätsgesetz auf einen regressus in infinitum, kann daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. Auch erstreckt sich die Kraft und Gültigkeit des Gesetzes der Causalität allein auf die **Form** der Dinge, nicht auf die **Materie**. Es ist Leitfaden des Wechsels der Formen, weiter nichts; die Materie bleibt von allem Entstehen und Vergehen derselben unberührt. Endlich unterliegt der kosmologische Beweis dem transscendentalen Argument, daß das Gesetz der Causalität nachweisbar subjectiven Ursprungs, daher blos auf **Erscheinungen** für unsern Intellect, nicht auf das **Wesen der Dinge an sich selbst** anwendbar ist. (P. I, 116. G. 37—41.)

Der subsidiarisch dem kosmologischen Beweis beigegebene **physikotheologische** kann immer nur unter Voraussetzung des erstern, dessen Erläuterung und Amplification er ist, auftreten, fällt also mit jenem. Auch kann das Verfahren, mittelst dessen er die vorausgesetzte erste Ursache der Welt zu einem erkennenden und wollenden Wesen steigert, nämlich die **Induction** aus den vielen Folgen, die sich durch einen solchen Grund erklären ließen, höchstens **Wahrscheinlichkeit**, nie **Gewißheit** geben. Endlich ergiebt sich die ganze Physikotheologie als die Ausführung einer falschen Grundansicht der Natur, indem sie die **unmittelbare** Erscheinung, oder Objectivation des Willens zu einer blos **mittelbaren** herabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, urkräftige, erkenntnißlose und eben deshalb unfehlbar sichere Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein blos secundäres, erst am Lichte der Erkenntniß und am Leitfaden der Motive vor sich gegangenes, und sonach das von Innen aus Getriebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geschnitzt. (P. I, 117 fg. N. 55—57. W. I, 609.)

2. Der **ontologische** Beweis ist zwar logisch richtig; denn nachdem man mittelst der Handhabe des Begriffes „Vollkommenheit" oder auch „Realität", den man als medius terminus gebraucht, das Prädicat des Daseins in das Subject hineingelegt hat, kann man es freilich aus demselben durch ein analytisches Urtheil wieder herausziehen. Aber die Berechtigung zur Aufstellung des ganzen Begriffs ist damit keineswegs nachgewiesen. Der kosmologische Beweis hat doch wenigstens den Vorzug, daß er Rechenschaft giebt, wie er zum Begriff eines Gottes gekommen ist. Der ontologische hingegen kann gar nicht nachweisen, wie er zu seinem Begriff vom allerrealsten Wesen gekommen sei, giebt ihn also entweder für angeboren aus, oder borgt ihn vom kosmologischen Beweis. Wenn wirklich die **Existenz** irgend eines Wesens aus seiner **Essenz**, seinem Begriff oder seiner Definition sich folgern ließe, dann freilich würde es als ein **nothwendiges** sich

ergeben, ohne dabei an etwas Anderes, als an seinen eigenen Begriff gebunden zu sein. Der Erkenntnißgrund würde sich in einen Realgrund verwandelt haben, und der ontologische Beweis würde dadurch dem regressus in infinitum, an welchem der kosmologische scheiterte, entgehen. Aber aus der Essenz läßt sich die Existenz eben nicht ableiten. Diese Ableitung ist illusorisch, ist ein Taschenspielerstreich. (P. I, 118—120. G. 10 fg. W. I, 606.)

(Ueber den moralischen Beweis, oder die aus der Moral abgeleitete Theologie, siehe Moraltheologie.)

c) Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes.

Kant hat zwar behauptet, daß, wenngleich das Dasein Gottes unbeweisbar ist, doch auch das Gegentheil sich nicht beweisen lasse. Aber es lassen sich allerdings Gegenbeweise aufstellen.

1. Die traurige Beschaffenheit der Welt läßt sich nicht damit vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sei.

2. Der Theismus ist mit der Moral und mit unserer Fortdauer nach dem Tode unvereinbar.

a) Mit der Moral ist er in zweierlei Hinsicht im Widerstreit, nämlich erstens in Hinsicht auf die Voraussetzung und zweitens in Hinsicht auf die Folgen der moralischen Schuld und des moralischen Verdienstes. Die Voraussetzung der moralischen Verantwortlichkeit ist Freiheit, Aseität (vergl. Freiheit und Aseität), diese aber hebt der Theismus auf; denn an einem Wesen, welches seiner existentia und essentia nach das Werk eines Andern ist, läßt sich weder Schuld, noch Verdienst denken. Was zweitens die Folgen unsers Handelns betrifft, so tritt der Gott, der Anfangs Schöpfer war, zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Dies giebt zwar der Moral eine Stütze, aber eine von der rohesten Art, indem die Rücksicht auf Lohn und Strafe die reine Moralität aufhebt.

b) Mit der Fortdauer nach dem Tode ist der Theismus ebenso unvereinbar, als mit der Willensfreiheit. Denn das von einem Andern aus Nichts Geschaffene hat einen Anfang seines Daseins gehabt, läßt sich also nicht als ewig denken. Unendliche Dauer a parte post und Nichts a parte ante stimmt nicht zusammen. Nur was selbst ursprünglich, ewig, ungeschaffen ist, kann unzerstörbar sein. Aseität ist, wie die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit, so auch die der Unsterblichkeit. (P. I, 132—137.)

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit werden meistens als Hauptzwecke der Metaphysik angegeben; ersterer würde aber die beiden letztern unmöglich machen. (H. 343.) Wenn unsere Theologen und Religionsphilosophen beständig „Gott und Unsterblichkeit" zusammen aussprechen als zwei zusammengehörige Gedanken und zwei Dinge, die sich trefflich mit einander vertrügen; so ist Solches blos früherer Gewohnheit und dem Mangel an Nachdenken zuzuschreiben; denn mit

jenem rohen, krassen, abscheulichen Juden-Dogma (des Gott-Schöpfers) kann so wenig Unsterblichkeit als Freiheit des Willens bestehen. (H. 439.)

Grammatik.

Zur Logik verhält sich die Grammatik, wie das Kleid zum Leibe, oder wie die wesentlichen, die Grundbestandtheile jeder Sprache bildenden Sprachformen zu den allgemeinen allem Denken zu Grunde liegenden Denkformen. Allein die Denkform und die grammatische Form brauchen sich nicht zu decken. Alles Denken besteht im Urtheilen und jedes Urtheil enthält Subject, Prädicat und Copula, letztere entweder affirmativ oder negativ; aber nicht jedes von diesen drei Bestandtheilen des Urtheils braucht durch ein eigenes Wort oder einen eigenen Redetheil bezeichnet zu sein. Oft bezeichnet ein Wort Prädicat und Copula, wie: „Cajus altert"; bisweilen ein Wort alle Drei, wie: concurritur, d. h. die Heere werden handgemein. Hieraus erhellt, daß man die Formen des Denkens doch nicht so geradezu und unmittelbar in den Worten, noch selbst in den Redetheilen zu suchen hat; da das selbe Urtheil in verschiedenen, ja sogar in der selben Sprache durch verschiedene Worte und selbst durch verschiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der selbe bleibt, folglich auch seine Form; denn der Gedanke könnte nicht der selbe sein bei verschiedener Form des Denkens selbst. Wohl aber kann das Wortgebilde, bei gleichem Gedanken und gleicher Form desselben, ein verschiedenes sein; denn es ist blos die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von seiner Form unzertrennlich ist. Also erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile lassen sich daher ableiten aus den ursprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen selbst; diese mit allen ihren Modificationen auszudrücken ist ihre Bestimmung. (W. I, 566—568.)

Grausamkeit, s. Böse. Bosheit.

Gravität.

Der feste, praktische Lebensernst, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, setzt voraus, daß der Intellect nicht den Dienst des Willens verlasse, um hinauszuschweifen zu Dem, was diesen nicht angeht; darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellects und des Willens zu, welches Bedingung des Genies ist. (W. II, 441.)

Gravitation, s. Schwere.

Grazie.

1) Unterschied zwischen Grazie und Schönheit.

Schönheit ist die entsprechende Darstellung (adäquate Objectivation) des Willens überhaupt durch seine blos räumliche Erscheinung; Grazie hingegen ist die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensactes durch die ihn objectivirende

Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen, so sagt Winckelmann richtig: „Die Grazie ist das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung." Die Grazie besteht darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensactes sei, ohne Ueberflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. (W. I, 263 fg.)

2) Gegensatz der Pflanze gegen Thier und Mensch in Beziehung auf Grazie.

Da die Pflanze eine blos räumliche Erscheinung des Willens ist, da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehen von ihrer Entwicklung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört, die Grazie hingegen in der Bewegung sich zeigt, so folgt, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn, Thieren und Menschen aber Beides, Schönheit und Grazie. (W. I, 264.)

3) Was die Grazie als ihre Bedingung voraussetzt.

Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau als ihre Bedingung voraus; da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist. Also ist die Grazie nie ohne einen gewissen Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein sind die deutlichste Erscheinung des Willens auf der obersten Stufe seiner Objectivation. (W. I, 264 fg.)

Grenze.

Nach der Aristotelischen Beweisführung für die Allmäligkeit jeder Veränderung heißt an einander grenzen die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben; folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Untheilbare (da sie sonst Eins wären), an einander grenzen, folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird alsdann vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit, und diese ist die Zeit der Veränderung. Der Satz des Aristoteles ουκ εστι αλληλων εχομενα τα νυν findet sich bei Kant wiedergegeben mit „zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit". Gegen diesen Ausdruck läßt sich einwenden: „sogar zwischen zwei Jahrhunderten ist keine; weil es in der Zeit, wie im Raum, eine reine Grenze geben muß." (G. 94—96.)

Griechen, s. die Alten.

Grobheit.

1) Grobheit als Gegensatz der Höflichkeit.

Höflichkeit ist nur eine grinzende Maske. Wenn aber Einer grob wird, da ist es, als hätte er die Kleider abgeworfen und stände in puris naturalibus da. Freilich nimmt er sich dann, wie die meisten Menschen, in diesem Zustande schlecht aus. (P. I, 493.)

2) Grobheit als instinctiver Kunstgriff beim Disputiren und Gegenregel gegen denselben.

Sophisten wenden dem überlegnen Gegner gegenüber, der ihnen ihre Sophistik nachweist, erst Schliche und Schikanen an und werden dann schließlich grob und beleidigend. Denn dies ist das Mittel, durch welches Jeder sich Jedem gleich setzen und selbst die größte intellectuelle Ungleichheit augenblicklich ausgleichen kann. Zu diesem Mittel fühlt daher die niedrige Natur eine sogar instinctive Aufforderung, sobald sie geistige Ueberlegenheit zu spüren anfängt. (P. I, 47.) Das Persönlichwerden, bei welchem man den Gegenstand des Streites ganz verläßt und seinen Angriff auf die Person des Gegners richtet, indem man kränkend, hämisch, beleidigend, grob wird, ist ein sehr beliebter eristischer Kunstgriff, weil Jeder zur Ausführung tauglich ist. (H. 34.)

Gelassenheit und Kaltblütigkeit ist gegen diesen Kunstgriff nicht ausreichend, ist auch nicht Jedem gegeben. Die einzig sichere Gegenregel ist: Nicht mit dem Ersten dem Besten zu disputiren, sondern allein mit Solchen, die man als verständig und als empfänglich für Gegengründe und für Wahrheit, auch wenn sie aus dem Munde des Gegners kommt, kennt. (H. 34 fg.)

3) Die ritterliche Empfindlichkeit gegen Grobheit.

Das ritterliche Ehrenprincip fordert für Beleidigungen blutige Rache. Wahre Selbstschätzung hingegen verleiht, den Injurien gegenüber, Gleichgültigkeit. Wenn man demnach nur erst den Aberglauben des ritterlichen Ehrenprincips los wäre, so daß Niemand mehr vermeinen dürfte, durch Schimpfen irgend etwas der Ehre eines Andern nehmen oder der seinigen wiedergeben zu können, auch nicht mehr jede Rohheit oder Grobheit sogleich legitimirt werden könnte durch die Bereitwilligkeit, Satisfaction zu geben, d. h. sich dafür zu schlagen; so würde bald die Einsicht allgemein werden, daß, wenn es an's Schmähen und Schimpfen geht, der in diesem Kampfe Besiegte der Sieger ist. Ferner würde in der Gesellschaft der wahre gute Ton herbeigeführt werden; die physische Courage würde nicht mehr den Primat über die geistige Ueberlegenheit haben, und die vorzüglichen Menschen nicht mehr von der Gesellschaft zurückgeschreckt werden. (P. I, 406 fg. Vergl. auch Empfindlichkeit.)

Größe (im geistigen Sinne).

1) Worin der Gegensatz zwischen (geistiger) Größe und Kleinheit besteht.

Groß ist nur Der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches, oder ein theoretisches, nicht seine Sache sucht; sondern allein einen objectiven Zweck verfolgt; er ist es aber selbst dann noch, wann, im Praktischen, dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar, wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen sein sollte. Daß er nicht sich und seine Sache sucht, dies macht ihn, unter allen Umständen, groß. Klein hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Thätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen, verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Hingegen wer groß ist, erkennt sich in Allem und daher im Ganzen; er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. (W. II, 439.)

2) Wem das Prädicat „groß" gebührt.

Dem Gesagten zufolge gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie, als welche, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für Alle gelebt haben, das erhabene Prädicat „groß". (W. II, 439.)

3) Warum der Große nicht **stets** groß ist.

Wie offenbar die Allermeisten stets klein sein müssen und niemals groß sein können; so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich Einer stets und jeden Augenblick groß sei. Denn jeder große Mann muß dennoch oft nur das Individuum sein, nur sich im Auge haben, und das heißt klein sein. Hierauf beruht die sehr wichtige Bemerkung, daß kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt, nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen verstehe. (W. II, 439.)

Grund. Satz vom zureichenden Grunde.

I. **Allgemeines über den Satz vom zureichenden Grunde.**

1) Sinn und Formel desselben.

Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur vermöge eines Andern ist. (G. 158.) Die allgemeine Formel desselben ist die Wolfische: Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit: Nichts ist ohne Grund warum es sei. (G. 5.)

2) Apriorität desselben.

Der Satz vom Grunde ist die Form, in der das stets durch das Subject bedingte Object, welcher Art es auch sei, überall erkannt wird, sofern das Subject ein erkennendes Individuum ist. (W. I, Vorrede XI.) Er ist der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form

unsers Intellects. An ihn und seine verschiedenen Gestalten ist unser gesammtes Erkennen und Begreifen gebunden. (W. II, 734 fg.) Der Satz vom Grunde ist ein synthetischer a priori. (G. 158.) Er ist der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewußten Formen des Objects (Zeit, Raum und Causalität), und daher ist Alles, was wir rein a priori wissen, nichts, als eben der Inhalt des Satzes vom Grunde und was aus diesem folgt. In ihm ist also eigentlich unsere ganze a priori gewisse Erkenntniß ausgesprochen. (W. I, 6.)

3) Gebiet der Gültigkeit desselben.

Da der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten apriorisch ist, also in unserm Intellect wurzelt; so darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellects, in welchem sie dasteht, angewendet werden. Denn eine solche, vermöge apriorischer Formen sich darstellende Welt ist eben deshalb bloße Erscheinung; was daher nur in Folge eben dieser Formen von ihr gilt, findet keine Anwendung auf sie selbst, d. h. auf das in ihr sich darstellende Ding an sich. Daher kann man nicht sagen: „Die Welt und alle Dinge in ihr existiren vermöge eines Andern"; welcher Satz der kosmologische Beweis des Daseins Gottes ist. (G. 158. W. I, Vorrede X. W. I, 96. W. II, 677. 734.) Jeder Grund kann nur innerhalb einer der den verschiedenen Arten von Gründen entsprechenden Klassen von Objecten unsers Vorstellungsvermögens, — die folglich, mit sammt diesem Vermögen, sein Gebrauch schon als gegeben voraussetzt und sich diesseits hält, — gelten, nicht aber außerhalb derselben, oder gar außerhalb aller Objecte. (G. 160.) Es kann nicht genug eingeschärft werden, daß zwischen Subject und Object gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet. Object und Subject gehen als erste Bedingung aller Erkenntniß dem Satze vom Grunde überhaupt vorher, da dieser nur die Form alles Objects, die durchgängige Art und Weise seiner Erscheinung ist, das Object aber immer schon das Subject voraussetzt; zwischen beiden also kann kein Verhältniß von Grund und Folge sein. Beide liegen folglich außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. (W. I, 16. 38 fg.) Der Satz vom Grunde hat nur innerhalb des Gebietes der Objecte Geltung. Jedes irgend mögliche Object ist demselben unterworfen, d. h. steht in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objecten, einerseits als bestimmt, andererseits als bestimmend; dies geht so weit, daß das ganze Dasein aller Objecte, sofern sie Objecte, d. h. Vorstellungen und nichts Anderes sind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in solcher besteht, also gänzlich relativ ist. (W. I, 7.)

4) Wichtigkeit desselben.

Der Satz vom Grunde darf die Grundlage aller Wissenschaft genannt werden, da Wissenschaft kein bloßes Aggregat, sondern ein System von Erkenntnissen ist. Das eben unterscheidet jede Wissenschaft

von dem bloßen Aggregat, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde folgen. Zudem enthalten fast alle Wissenschaften Kenntnisse von Ursachen, aus denen die Wirkungen sich bestimmen lassen, und eben so andere Erkenntnisse von Folgen aus Gründen. Das Warum, nach welchem die Wissenschaften fragen, die Nothwendigkeit, nach der sie forschen, hat die apriorische Gewißheit, daß Alles einen Grund habe, zur Voraussetzung. Insofern ist also der Satz vom Grunde die Mutter aller Wissenschaften. (G. 4.) Auch findet sich, daß in jeder Wissenschaft Eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde vor den übrigen der Leitfaden ist, und daß nach diesem Princip sich die oberste Eintheilung aller Wissenschaften ausführen läßt. (G. 157. W. I, 97; II, 139. — Vergl. Wissenschaft.)

Der Satz vom Grunde ist das Princip aller Erklärung. (G. 156. W. I, 88. — Vergl. Erklärung.)

5) Unbeweisbarkeit desselben.

Einen Beweis für den Satz vom Grunde zu suchen ist eine von Mangel an Besonnenheit zeugende Verkehrtheit. Denn jeder Beweis ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädicat wahr erhält. Eben von diesem Erforderniß eines Grundes für jedes Urtheil ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes für ihn forderte, setzt ihn eben dadurch schon als wahr voraus, ja, stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung, geräth also in einen Cirkel. (G. 23 fg.) Das Gewisseste und überall Unerklärbare ist der Inhalt des Satzes vom Grunde. Alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn. Er ist sonach das Princip aller Erklärung und daher nicht selbst einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig; da jede ihn schon voraussetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine seiner Gestalten einen Vorzug vor der andern; er ist gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seins, oder des Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. (W. I, 88. 96. G. 156.)

6) **Die vierfache Wurzel desselben und ihr gemeinschaftlicher Ursprung.**

Der Satz vom zureichenden Grunde ist ein gemeinschaftlicher Ausdruck für vier ganz verschiedene Verhältnisse (vier Arten von Gründen und Folgen), deren jedes auf einem besondern und (da der Satz vom zureichenden Grunde ein synthetischer a priori ist) a priori gegebenen Gesetze beruht. Diese vier Verhältnisse bilden die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (G. 3. 27. 158.)

Gemäß nämlich den verschiedenen Classen, in welche die Objecte zerfallen, erscheint jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in verschiedenen Gestalten. (W. I, 7.) Von den vier, nach dem methodischen Grundsatz der Specification gefundenen Gestalten muß nach dem Grundsatz der Homogeneität

(s. Methode) angenommen werden, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnißvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen. (G. 158.) Diese Urbeschaffenheit besteht darin, daß Nichts, d. h. keine Vorstellung, kein Object des erkennenden Subjects, ohne Zusammenhang mit Anderm in's Bewußtsein treten kann. Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subject und Object. Object für das Subject sein und unsere Vorstellung sein ist das Selbe. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt. (G. 27.) Der Satz vom zureichenden Grunde ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnißvermögens liegenden Grundform einer nothwendigen Verbindung aller unserer Objecte, d. h. Vorstellungen. (G. 90.) Es kann keine Vorstellung ohne allen Zusammenhang mit einer andern in unser Bewußtsein kommen; daß aber dies nicht geschehen kann, ist eben die (gemeinschaftliche) Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (G. 146.)

II. Die vier Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde.

1) Geschichtliches.

Die Alten brachten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnißgrundes zur Begründung eines Urtheils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges. (G. 9.) Leibnitz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntniß und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Wolf ist der Erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen desselben (Erkenntnißgrund und Ursache) ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinander gesetzt hat. (G. 17 fg.) Im Ganzen ergiebt sich aus der geschichtlichen Uebersicht des (vor Schopenhauer) über den Satz vom Grunde Gelehrten, daß man, obwohl erst allmälig und auffallend spät, auch nicht ohne öfter von Neuem in Verwechselungen und Fehlgriffe zu gerathen, zwei Anwendungen des Satzes unterschieden hat: die eine auf Urtheile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund, die andere auf Veränderungen realer Objecte, die immer eine Ursache haben müssen. Man hat also noch nicht alle Fälle erkannt und unterschieden, in denen der Satz vom Grunde zur Frage Warum berechtigt. Erst Schopenhauer hat zu den beiden genannten Arten des Grundes (Erkenntnißgrund und Ursache) noch zwei hinzu entdeckt, die von jenen verschieden sind, den Seinsgrund und das Motiv. (G. 25.)

2) Darlegung der vier Gestalten.

Der Satz vom Grunde hat vier verschiedene Gestalten, deren jede in einer andern Klasse von Vorstellungen (von Objecten für das Subject) herrscht.

a) Satz vom Grunde des Werdens. (Gesetz der Causalität.)

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in der Klasse der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen, d. h. im Gebiete der concreten Gegenstände der empirisch realen Welt. Alle in dem Complex der erfahrungsmäßigen Realität sich darstellenden Objecte sind, hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch das Gesetz der Causalität mit einander verknüpft, d. h. jede Veränderung ist Wirkung einer andern, ihr vorhergegangenen Veränderung, welche in Beziehung auf sie Ursache, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder nothwendig vorhergegangene Veränderung aber Wirkung heißt. Dies ist die anfangslose Kette der Causalität. Das Gesetz der Causalität steht demnach in ausschließlicher Beziehung auf Veränderungen und hat es nur mit diesen zu thun; es ist falsch, zu sagen, ein Object sei Ursache eines andern, da immer nur ein Zustand Ursache eines andern ist. (G. 28—36. W. II, 46—50.)

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle Veränderungen leitet, aber nimmer sich über diese hinaus erstreckt, bleiben, eben deshalb, zwei Wesen unberührt: die Materie und die ursprünglichen Naturkräfte, jene als der Träger aller Veränderungen oder das, woran sie vorgehen; diese als Das, vermöge dessen die Veränderungen oder Wirkungen überhaupt möglich sind. Das, was den Ursachen die Fähigkeit zu wirken allererst ertheilt. (G. 45 fg. 93.)

Die Causalität, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursach im engsten Sinn, als Reiz, und als Motiv. Eben auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Thier. (G. 46. — Ueber den Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv vergl.: Ursache.)

b) Satz vom Grunde des Erkennens.

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in der Klasse der abstracten Vorstellungen, also der Begriffe. In Beziehung nämlich auf die Begriffsverhältnisse oder Urtheile, in denen das Denken besteht, macht sich der Satz vom Grunde geltend als Satz vom Grunde des Erkennens. Als solcher besagt er, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß, durch den es sodann das Prädicat wahr erhält. (G. 105.)

Die Gründe, worauf ein Urtheil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abtheilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es erhält, eine verschiedene ist:

Erstens: Ein Urtheil kann ein andres Urtheil zum Grunde haben; dann ist seine Wahrheit eine logische, oder formale.

Zweitens: Ein Urtheil kann eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, zum Grunde haben; dann hat es materiale Wahrheit, welche, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit ist.

Drittens: Ein Urtheil kann die a priori von uns angeschauten Formen des Raumes und der Zeit, oder das uns a priori bewußte Gesetz der Causalität, also die im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der Erkenntniß, welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung sind, zum Grunde haben. Seine Wahrheit ist alsdann eine transscendentale. Solche Urtheile enthält die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft.

Viertens: Ein Urtheil kann die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens (die Denkgesetze) zum Grunde haben; seine Wahrheit ist alsdann eine metalogische. (G. 105—110.)

c) Satz vom Grunde des Seins.

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in derjenigen Klasse der Vorstellungen, welche den formalen Theil der concreten Objecte der empirisch realen Welt bilden, d. h. in den apriorischen Anschauungen der Formen des Raumes und der Zeit. In der Zeit bildet die Folge ihrer Momente und im Raume die Lage seiner sich in's Unendliche wechselseitig bestimmenden Theile eine eigenthümliche Klasse von Verhältnissen, die weder nach dem Gesetze der Causalität (Grund des Werdens), noch nach dem Grunde des Erkennens, sondern nach dem Seinsgrund verknüpft sind. Die Gleichheit der Winkel z. B. im Triangel ist nicht Ursache, noch auch bloßer Erkenntnißgrund der Gleichheit der Seiten, sondern Grund des So-Seins. Ebenso sind die auf einander folgenden Zeitmomente weder nach dem Werdens-, noch nach dem Erkenntnißgrunde verknüpft, sondern nach dem Seinsgrunde; denn durch sein bloßes Dasein, dessen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat der jetzige Augenblick den vorhergehenden in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und unwiederbringlich gemacht, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden. (W. I, 8. S. 25 fg. 130 ff.)

d) Satz vom Grunde des Handelns. (Gesetz der Motivation.)

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in einer eigenen Klasse von Gegenständen des Subjects (Vorstellungen), die Jedem nur mittelst des innern Sinnes, oder im Selbstbewußtsein gegeben ist. Es sind dies die Willensacte: Entschlüsse und Handlungen. Hier tritt der Satz vom Grund als Gesetz der Motivation auf. Jeder Willensact hat nämlich ein Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, zur Ursache und ist ohne ein solches eben so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß, oder Zug. Das Motiv

gehört im strengsten Sinne zu den Ursachen, denn es ist eine der drei unter der ersten Gestalt des Satzes vom Grunde aufgeführten Formen der Causalität. Aber, weil die Erkenntnißart der Motivation eine von der der Causalität verschiedene ist, da die Einwirkung des Motivs von uns nicht blos, wie die der andern Arten von Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar erkannt wird, die Motivation also die Causalität von innen gesehen ist, so ist dieselbe als eine besondere und eigenthümliche Gestalt des Satzes vom Grunde anzuführen. (G. 144 fg.)

III. **Vergleichungen und Folgerungen.**

1) Die Folge (in der einen Gestalt) als Grund (in der andern).

Die Einsicht in einen Seinsgrund kann Erkenntnißgrund werden, eben wie auch die Einsicht in das Gesetz der Causalität und seine Anwendung auf einen bestimmten Fall Erkenntnißgrund der Wirkung ist. Dadurch wird aber keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seins, des Werdens und des Erkennens aufgehoben. In vielen Fällen ist Das, was nach einer Gestaltung des Satzes vom Grunde Folge ist, nach der andern Grund; so ist sehr oft die Wirkung Erkenntnißgrund der Ursache. Z. B. das Steigen des Thermometers ist, nach dem Gesetze der Causalität, Folge der vermehrten Wärme; nach dem Satze vom Grunde des Erkennens aber ist es Grund, Erkenntnißgrund der vermehrten Wärme, wie auch des Urtheils, welches diese aussagt. (G. 131 fg.)

2) Wechselseitigkeit (Reciprocität) der Gründe.

Der Seinsgrund im Raume hat, weil im Raume keine Succession ist, das Eigenthümliche, daß bei demselben ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung stattfindet, da jede Linie in Hinsicht auf ihre Lage sowohl bestimmt durch alle andern, als sie bestimmend ist und es nur Willkür ist, wenn man irgend eine Linie blos als die andern bestimmend und nicht als durch sie bestimmt betrachtet. (G. 132. 152.)

Hingegen das Gesetz der Causalität läßt keine Reciprocation zu, da die Wirkung nie die Ursache ihrer Ursache sein kann, weshalb der Begriff der Wechselwirkung, seinem eigentlichen Sinne nach, nicht zulässig ist. (G. 42. 153. W. I, 544—549.)

Eine Reciprocation nach dem Satz vom Grunde des Erkennens könnte nur bei Wechselbegriffen stattfinden, indem nur die Sphären dieser sich gegenseitig decken. Außerdem giebt sie den circulus vitiosus. (G. 153.)

3) Reihen der Gründe und Folgen.

Die Reihe der Werdensgründe (Ursachen) geht, da hier jede Bedingung immer wieder durch eine vorhergängige bedingt ist, rückwärts (a parte ante) in's Unendliche (in infinitum). — Die Reihe

der Seinsgründe im Raume ist ebenfalls eine unendliche und zwar nach allen Dimensionen. In der Zeit hat die Reihe der Seinsgründe sowohl rückwärts als vorwärts (a parte ante und a parte post) eine unendliche Ausdehnung, indem jeder Augenblick durch einen frühern bedingt ist und den folgenden nothwendig herbeiführt. — Die Reihe der Erkenntnißgründe dagegen endigt immer irgendwo, nämlich entweder in einer empirischen, oder transscendentalen, oder metalogischen Wahrheit. (S. Satz vom Grunde des Erkennens.) — Von den Motiven (Gründen des Handelns) giebt es zwar Reihen, indem der Entschluß zur Erreichung eines Zweckes Motiv wird des Entschlusses zu einer ganzen Reihe von Mitteln; doch endigt diese Reihe immer rückwärts (a parte priori) in einem letzten Motiv, sei dieses nun ein reales, anschauliches Object, oder ein bloßer Begriff, welches ursprünglich vermochte, diesen individuellen Willen in Bewegung zu setzen. (G. 155—157.)

4) Die vierfache Nothwendigkeit.

Das Verhältniß des Grundes zur Folge, in allen seinen Gestalten, ist ein nothwendiges, ja es ist überhaupt der Ursprung, wie die alleinige Bedeutung des Begriffes der Nothwendigkeit. Es giebt keine andere Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben ist, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge herbeiführte. (W. I, 88. G. 91. 153.)

Gemäß den vier Gestalten des Satzes vom Grunde giebt es demnach eine vierfache Nothwendigkeit: 1) die logische, nach dem Satze vom Erkenntnißgrunde, vermöge welcher aus den Prämissen die Conclusion folgt; 2) die physische, nach dem Gesetze der Causalität, vermöge welcher aus der Ursache die Wirkung hervorgeht; 3) die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältniß so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt; 4) die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Thier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehn muß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter gemäß ist. (G. 154.)

5) Relativität der dem Satz vom Grunde unterworfenen Objecte.

Da der Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen das Princip der Dependenz, Relativität, Endlichkeit in allen Objecten für das Subject ist, so folgt, daß vermöge des Satzes vom Grunde, als der allgemeinen Form aller Objecte des Subjects, diese Objecte selbst durch und durch nur in der Relation zu einander bestehen, nur ein relatives, bedingtes Dasein haben, nicht ein absolutes, ein Bestehen an und für sich. Jene Instabilität, die der Satz vom Grunde den Objecten ertheilt, ist am auffallendsten und sichtbarsten in seiner einfachsten Gestaltung, der Zeit. In ihr ist jeder Augenblick nur, sofern er den vorhergehenden vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt

zu werden. Dieselbe Richtigkeit aber, die uns hier augenfällig entgegentritt, läßt sich auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und es läßt sich einsehen, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, Alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben so bestehendes ist, — eine Ansicht, deren Wesentliches alt ist und in den bedeutendsten Philosophien und Religionen, wenn auch in verschiedenen Ausdrücken, wiederkehrt. (W. I, 8 fg. H. 417—420. G. 158.)

6) Unzulässigkeit des unbestimmten Gebrauchs des Wortes **Grund.**

Es giebt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, außer in einem abstracten, durch discursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellung aus Vorstellungen nichts weiter ist, als ein Mittel, Vieles durch Eines zu denken. Wie jeder Triangel spitz-, oder recht- oder stumpf-winklich, gleichseitig, oder gleichschenklich oder ungleichseitig sein muß; so muß auch jeder Grund zu einer der vier möglichen Arten von Gründen gehören. An jeden Philosophen daher, der bei seinen Speculationen von einem Grunde spricht, ist die Forderung zu stellen, daß er bestimme, welche Art von Grund er meine. (G. 158—160.) Jeder, der auf den Satz vom Grund einen Schluß gründet, hat die Verbindlichkeit, genau zu bestimmen, auf welche der verschiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Nothwendigkeiten er sich stütze und solche durch einen eigenen Namen zu bezeichnen. (G. 3.) Man darf nicht, an den abstracten Ausdruck „Grund" sich haltend, die verschiedenen Klassen von Gründen confundiren. (W. I, 575.)

Grundgesetze, apriorische, der Welt. (S. unter Apriori: Bedeutung eines Verzeichnisses sämmtlicher in unserer anschauenden Erkenntniß a priori wurzelnden Grundwahrheiten.)

Grundsätze.

1) Unentbehrlichkeit der Grundsätze zu einem moralischen Lebenswandel.

Obwohl Grundsätze und abstracte Erkenntniß keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Reservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität (dem Mitleiden), als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affecten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben sein. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. (E. 214 fg.)

2) Unfähigkeit des Thieres zu Grundsätzen und Schwäche der Weiber im Verstehen und Befolgen derselben.

Da Grundsätze durch die abstracte oder Vernunfterkenntniß bedingt sind, diese aber dem Thiere gänzlich fehlt, so ist das Thier keiner Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affect wehrlos hingegeben. (E. 215.) Bei den Weibern überwiegt die intuitive Erkenntniß die abstracte. Das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale ist ihnen faßlicher, als das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige. Wegen dieser Schwäche ihrer Vernunft sind sie weit weniger, als die Männer fähig, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen. (E. 215.)

3) Unbewußte Grundsätze.

Nach abstracten Grundsätzen handeln ist schwer und gelingt erst nach vieler Uebung, und selbst da nicht jedes Mal; auch sind sie oft nicht ausreichend. Hingegen hat Jeder gewisse angeborene, concrete Grundsätze, die ihm in Blut und Saft stecken, indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind. Er kennt sie meistens nicht in abstracto, sondern wird erst beim Rückblick auf sein Leben gewahr, daß er sie stets befolgt hat und von ihnen, wie von einem unsichtbaren Faden ist gezogen worden. Je nachdem sie sind, werden sie ihn zu seinem Glück oder Unglück leiten. (P. I, 500.)

Gut.

1) Kritik der Behandlungsweise des Begriffs „gut" in der modernen Philosophie.

Viele moderne Philosophen halten fälschlich die Begriffe gut und böse für einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige Begriffe und reden dann meistens sehr geheimnißvoll und andächtig von einer „Idee des Guten", aus welcher sie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen. (E. 264. W. I, 425.) Eben so machen sie es mit den Begriffen „schön" und „wahr", denen sie noch durch ein angehängtes „heit" eine besondere Feierlichkeit geben, so daß dann jeder zum Denken Unfähigste nur glaubt, mit feierlicher Miene jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben; während doch dieselben in Wahrheit drei sehr weite und abstracte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche sehr verschiedenen Ursprung und Bedeutung haben. (W. I, 425. G. 114.)

2) Relativität des Begriffes „gut".

Der Begriff „gut" ist wesentlich relativ und bezeichnet die Angemessenheit eines Objects zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. Also das Verschiedenste, wofern es nur dem Willen in irgend einer seiner Aeußerungen zusagt, seinen Zweck

erfüllt, erhält das Prädicat „gut". Wie alle andern Wesen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menschen, die den gerade gewollten Zwecken günstig, förderlich waren, gut genannt, in derselben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen. Diejenigen aber, deren Charakter es mit sich brachte, überhaupt die fremden Willensbestrebungen nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, also die Hülfreichen, Wohlwollenden, Freundlichen, Wohlthätigen, sind wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen Anderer überhaupt, gute Menschen genannt worden. (W. I, 425 fg. E. 265.) Wegen der Relativität jedes Guten ist „Absolutes Gut" ein Widerspruch. Es giebt kein absolutes, kein höchstes Gut, keine finale Befriedigung des Willens; sondern stets nur ein einstweiliges. Aber tropisch könnte man die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens das absolute Gut nennen. (W. I, 427 fg.)

3) Zwei Unterarten des Begriffes „gut".

Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten, nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens, d. h. das Angenehme und das Nützliche. (W. I, 426.)

4) Wesen des guten Menschen, an sich selbst betrachtet.

Erst nachdem der gut genannte Mensch dieses Prädicat in Beziehung auf den passiven Theil, den fremden Willen, dessen Bestrebungen durch ihn gefördert werden, erhalten hatte, konnte später die Betrachtung vom passiven auf den activen Theil übergehen und die Handlungsweise des guten Menschen nicht mehr in Bezug auf Andere, sondern auf ihn selbst untersuchen, nach ihrer innern Quelle und nach dem Grunde ihrer ethischen Billigung forschend, woraus die ethischen Systeme entstanden. (W. I, 426.)

Untersuchen wir nun den Charakter eines guten Menschen nicht blos in Hinsicht auf Andere, sondern an sich selbst; so ergiebt sich, daß die ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen, ihre Quelle darin hat, daß er weniger, als die Uebrigen, einen Unterschied zwischen sich und Andern macht, daß er das principium individuationis durchschaut, sich in den Andern wiedererkennt. (E. 265. 271. W. I, 439 fg. 447. W. II, 580. Vergl. Böse.)

5) Unterschied zwischen dem Guten und dem scheinbar Gutmüthigen.

Der gute Mensch ist keineswegs für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung, als der böse, zu halten; sondern es ist die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es giebt zwar Individuen, welche blos scheinen gutmüthig zu sein, wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens; was sie sind, zeigt

sich aber bald daran, daß sie keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig sind, um eine gerechte oder gute That auszuführen. (W. I, 439.)

Güter.

1) Eintheilung der menschlichen Lebensgüter.

Die Güter des menschlichen Lebens zerfallen in drei Classen:

1. Was Einer ist: also die Persönlichkeit, im weitesten Sinne. Hierunter ist Gesundheit, Kraft, Schönheit, Temperament, moralischer Charakter, Intelligenz und Ausbildung derselben begriffen.

2. Was Einer hat: also Eigenthum und Besitz in jeglichem Sinne.

3. Was Einer vorstellt; d. h. was er in der Vorstellung Anderer ist, also eigentlich wie er von ihnen vorgestellt wird. Es besteht demnach in ihrer Meinung von ihm und zerfällt in Ehre, Rang und Ruhm. (P. I, 333.)

2) Einfluß derselben auf das menschliche Lebensglück. (S. Glückfäligkeitslehre.)

Gymnasien.

Auf Gymnasien sollte keine altdeutsche Litteratur, Nibelungen und sonstige Poeten des Mittelalters gelehrt werden; diese Dinge sind zwar höchst merkwürdig, auch lesenswerth, tragen aber nicht zur Bildung des Geschmacks bei und rauben die Zeit, welche der alten, wirklich klassischen Litteratur angehört. Die Nibelungen mit der Ilias zu vergleichen ist eine rechte Blasphemie, mit welcher die Ohren der Jugend vor Allem verschont bleiben sollen. (P. II, 607. — Vergl. auch Klassiker, und über die Wichtigkeit des Lateinischen siehe: Latein.)

H.

Haare.

1) Analogie zwischen Kopf und Genitalien in Hinsicht des Behaartseins.

Die Endursache der Pubes, bei beiden Geschlechtern, und des Mons Veneris beim weiblichen, ist, daß auch bei sehr magern Subjecten während der Copulation die Ossa pubis nicht fühlbar werden sollen, als welches Abscheu erregen konnte; die wirkende Ursache hingegen ist darin zu suchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen, nächstdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewissermaßen entgegengesetzte Pole von einander sind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartsein gehört. Die selbe wirkende Ursache gilt auch vom Bart der Männer. (W. II, 382 fg. — Vergl. Bart.)

2) Ueber weiße Haare.

Das Weißwerden der Haare, welches mehr Folge der Geistesanstrengung, wie auch des Grams, als des Alters ist, pflegt von den Schläfen auszugehen; was zu der Vermuthung führt, daß der unter der Schläfengegend liegende Theil des Gehirns der beim Denken vorzugsweise thätige sei. (P. II, 182.)

Das graue und weiße Haar ist für den Menschen, was für die Bäume das rothe und gelbe Laub im October, und Beides nimmt sich oft recht gut aus; nur darf kein Ausfall hinzugekommen sein. (P. II, 182.)

Merkwürdig ist es, daß dem Menschen ein gewisser Respect vor weißen Haaren angeboren und daher wirklich instinctiv ist. Runzeln, ein ungleich sichereres Kennzeichen des Alters, erregen diesen Respect keineswegs; nie wird von ehrwürdigen Runzeln, aber stets vom ehrwürdigen weißen Haar geredet. (P. I, 386.)

Handlung. Handlungsweise.

1) Die Handlung als nothwendiges Product zweier Factoren.

Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft, und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede Handlung eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede Handlung sich mit Sicherheit vorhersagen, ja berechnen lassen, wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, blosgestellt wäre. (E. 56.) Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt die Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Aus dem Esse (Charakter) und den Motiven folgt das Operari (Handeln) mit Nothwendigkeit. (E. 97. 176. P. II, 247.) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug sich bewegen kann. Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht. (E. 205.)

2) Zusammenbestehen der Freiheit und Verantwortlichkeit mit der Nothwendigkeit der Handlungen. (S. unter Freiheit: Wo die moralische Freiheit liegt.)

3) Letzter Zweck jeder Handlung.

Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben. Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck. Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung passiv betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht. (E. 205 fg.)

4) Die drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen.

Es giebt überhaupt nur drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen, und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus, der das eigene Wohl will (ist gränzenlos).

b) Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurück zu führen sein; wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. (E. 210.)

5) Veränderlichkeit der Handlungsweise bei Unveränderlichkeit des Charakters.

Aus der Unveränderlichkeit des Charakters folgt zwar, daß ein Mensch, wie er in einem Falle gehandelt hat, so unter völlig gleichen Umständen stets wieder handeln wird, was auch Jeder voraussetzt, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut. Aber zu den Umständen gehört auch die Erkenntniß, die Ansicht des Individuums von den Dingen, und diese ist der Veränderung unterworfen, daher auch die Handlungsweise veränderlich ist. Das Individuum kann zu der Einsicht gelangen, daß diese oder jene Mittel, die es früher anwandte, nicht zu seinem Ziele führen, oder mehr Nachtheile, als Gewinn bringen; dann ändert es die Mittel, wenngleich nicht die Zwecke. Trotz der Unveränderlichkeit des Charakters und trotz der Nothwendigkeit, mit der die Motive wirken, ist also doch, weil die Motive durch die Erkenntniß, als welche das Medium der Motive ist, hindurchzugehen haben, die Erkenntniß aber der mannigfaltigsten Erweiterung und der immerwährenden Berichtigung fähig ist, — die Handlungsweise sehr veränderlich. Unter gleichen äußern Umständen kann doch die Lage eines Menschen das zweite Mal in der That eine ganz andere sein, als das erste, wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig

zu begreifen, wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. (E. 50—52.)

6) Erkennbarkeit des Charakters aus den Handlungen. (S. unter Charakter: Erkennbarkeit des Charakters.)

7) Die Handlung im Drama. (S. Drama.)

8) Kriterium der Handlungen von ächt moralischem Werth. (S. Moralisch. Moralität.)

Harmonie.

1) Harmonie in der Natur. (S. Himmel.)

2) Harmonie in der Musik. (S. Musik.)

3) Pythagoräische Harmonie der Sphären. (S. Himmel.)

4) Leibnitz's prästabilirte Harmonie.

Leibnitz, der das Bedingtsein des Objects durch das Subject wohl fühlte, jedoch sich von dem Gedanken eines Seins an sich der Objecte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subject, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm eine der Welt der Vorstellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objecte an sich an, die aber mit jener nicht direct, sondern nur äußerlich, mittelst einer harmonia praestabilita, verbunden war; — augenscheinlich das Ueberflüssigste auf der Welt, da sie selbst nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorstellung auch ohne sie ihren Gang geht. (G. 32 fg.) Die harmonia praestabilita, die uns zwei gänzlich verschiedene, einander parallel laufende und auf ein Haar mit einander Tact haltende Welten liefert, jede unfähig, auf die andere zu wirken, jede die völlig überflüssige Doublette der andern, ließe sich vielleicht am besten durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als woselbst sehr oft der influxus physicus nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursach und Wirkung blos mittelst einer vom Regisseur prästabilirten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann der Eine schießt und der Andere a tempo fällt. (P. I, 7.)

Hartherzigkeit.

Was die Menschen hartherzig macht, ist Dieses, daß Jeder an seinen eigenen Plagen genug zu tragen hat, oder doch es meint. Daher macht ein ungewohnter glücklicher Zustand die Meisten theilnehmend und wohlthätig. Aber ein anhaltender, stets dagewesener, wirkt oft umgekehrt, indem er sie dem Leiden so sehr entfremdet, daß sie nicht mehr daran Theil nehmen können; daher kommt es, daß bisweilen die Armen sich hülfreicher erweisen, als die Reichen. (P. II, 627.)

Hasardspiele, s. Spiel.

Haß.

1) Der Haß als in der moralischen Schlechtigkeit der menschlichen Natur wurzelnd.

Zum gränzenlosen Egoismus unserer Natur gesellt sich noch ein, mehr oder weniger in jeder Menschenbrust vorhandener Vorrath von Haß, Zorn, Neid, Geifer und Bosheit, angesammelt, wie das Gift in der Blase des Schlangenzahns, und nur auf Gelegenheit wartend, sich Luft zu machen, um dann wie ein entfesselter Dämon zu toben und zu wüthen. (P. II, 228.)

2) Verhältniß des Hasses zum Zorn.

Der Haß verhält sich zum Zorn, wie die chronische zur acuten Krankheit. Beide, wenn sie nur auf keinen Widerstand stoßen, gewähren süße Befriedigung. (P. II, 228 fg.)

3) Antagonismus zwischen Haß und Verachtung.

Haß ist Sache des Herzens, Verachtung des Kopfes. Haß und Verachtung stehen in entschiedenem Antagonismus und schließen einander aus. Sogar hat mancher Haß keine andere Quelle, als die Hochachtung, welche fremde Vorzüge erzwingen. (P. II, 626.)

4) Warum das Ich den Haß so wenig, wie die Verachtung in seiner Gewalt hat.

Das Ich hat so wenig den Haß, wie die Verachtung in seiner Gewalt; denn sein Herz ist unveränderlich und wird durch Motive bewegt, und sein Kopf urtheilt nach unwandelbaren Regeln und objectiven Datis. Das Ich ist blos die Verknüpfung dieses Herzens mit diesem Kopfe. (P. II, 626.)

5) Der unversöhnlichste Haß.

Kein Haß ist so unversöhnlich, wie der Neid; daher wir nicht unabläſſig bemüht sein sollten, ihn zu erregen, vielmehr besser thäten, diesen Genuß, der gefährlichen Folgen wegen, uns zu versagen. (P. I, 458 fg.)

6) Lebensregel in Bezug auf den Haß.

Zorn oder Haß in Worten, oder Mienen blicken zu lassen ist unnütz, ist gefährlich, ist unklug, ist lächerlich, ist gemein. Man darf also Zorn oder Haß nie anders zeigen, als in Thaten. Letzteres wird man um so vollkommener können, als man Ersteres vollkommener vermieden hat. (P. I, 497.)

Häßliche, das.

1) Warum uns manche Naturobjecte häßlich erscheinen. (S. Schön. Schönheit.)

2) Das Häßliche als Gegenstand der Kunst. (S. unter Malerei: Gegensatz zwischen Malerei und Sculptur.)

Hausfreunde.

Die Hausfreunde heißen meistens mit Recht so, indem sie mehr die Freunde des Hauses, als des Herrn, also den Katzen ähnlicher, als den Hunden sind. (P. I, 489.)

Hauslehrer.

Die Hauslehrerstellen sind als eine rechte Schule der Unterwürfigkeit und Fügsamkeit unter den Willen und die Ansichten des Brodherrn eine sehr nachtheilige Vorschule zur Professur der Philosophie. Denn zum wirklichen Philosophiren ist Unabhängigkeit eine Hauptbedingung. (P. I, 208.)

Hausthiere, s. Thier.

Hedonik.

1) Gegensatz zwischen Hedonik und Asketik.

Asketik ist Negation des zeitlichen Bewußtseins, Hedonik seine Affirmation. Der Brennpunkt dieser Affirmation ist Befriedigung des Geschlechtstriebes; daher ist Keuschheit die erste Stufe der Asketik. (M. 729.)

2) Relative Wahrheit der Hedonik.

In der Rangordnung der besondern Gesichtspunkte, welche die verschiedenen philosophischen Systeme repräsentiren, nimmt die Hedonik zwar die niedrigste Stufe ein, hat aber doch relative Wahrheit. (H. 318. 131, Anmerk. — Vergl. auch unter Genuß: Werth der irdischen Genüsse.)

Heiden.

Von den Bekennern des eigentlichen Theismus, der allein in der Jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden ist, werden die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zusammengefaßt, — was ein höchst einfältiger und roher Ausdruck ist, der wenigstens aus den Schriften der Gelehrten verbannt sein sollte, weil er Brahmanisten, Buddhaisten, Aegypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokesen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter, Australier u. a. m. identificirt und in Einen Sack steckt. Für Pfaffen ist solcher Ausdruck passend; in der gelehrten Welt aber muß ihm sogleich die Thüre gewiesen werden. (W. I, 577.)

Heiligkeit. Heilige.

1) Das innere Wesen der Heiligkeit.

Das innere Wesen der Heiligkeit, abstract und rein von allem Mythischen ausgesprochen, ist Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete (intuitive) Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. (W. I, 452 fg.)

2) Unabhängigkeit der Heiligkeit von Dogmen und abstracten Systemen.

Unter den verschiedensten Glaubensgenossen finden sich Heilige. So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus. (W. I, 452.) Bei gleicher innerer Erkenntniß führten die Heiligen verschiedener Nationen eine sehr verschiedene Sprache, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indischer Heiliger, ein Christlicher, ein Lamaischer, von seinem eigenen Thun, jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens sein, oder er kann umgekehrt ein Philosoph sein; beides gilt gleich. Sein Thun allein bekundet ihn als Heiligen; denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstracten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei; so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. (W. I, 453 fg. 466.)

3) Gegensatz zwischen der Geschichte der Heiligen und der Weltgeschichte. (S. Geschichte.)

4) Verwandtschaft der Genialität mit der Heiligkeit. (S. unter Genie: Das Genie in ethischer Hinsicht.)

Heilkraft, der Natur. (S. Lebenskraft.)

Heilsordnung.

Der Zweck unsers Daseins kann nicht, wie der Optimismus annimmt, der sein, glücklich zu sein, da sich dem unbefangenen Blick das Leben darstellt wie ganz eigentlich darauf abgesehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen sollen. Der Zweck des Lebens kann auch nicht ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liegen. Vielmehr ist der Zweck des Lebens Läuterung, Wendung des Willens, Erlösung von dem sündhaften, die traurige Beschaffenheit dieser Welt herbeiführenden Wollen. Zu diesem Zweck sind Leiden und Tod wie berechnet. Das Leben ist vom Leiden unzertrennlich; ein Anstrich von Absichtlichkeit ist hierin nicht zu verkennen. Das Leiden ist der Läuterungsproceß, durch welchen allein in den meisten Fällen der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. In noch höherem Grade kommt dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode die heiligende Kraft zu. Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt

im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen.

Setzt man also den Zweck des Daseins in die gänzliche Umkehrung unseres Wesens, so ist damit der Verlauf des Lebens, das Leiden und schließlich der Tod in Uebereinstimmung. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Proceß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück. (W. II, 726—733.)

Heiterkeit.

1) Das unmittelbar Beglückende der Heiterkeit.

Unter den zum Lebensglück nöthigen subjectiven Gütern, welche die Eudämonologie an die Spitze stellt (s. Glückseligkeitslehre), d. h. unter den Gütern die in Dem bestehen, was Einer ist, in den persönlichen Eigenschaften, ist die Heiterkeit des Sinnes am unmittelbarsten beglückend. Nichts kann so sehr, wie diese Eigenschaft, jedes andere Gut vollkommen ersetzen; während sie selbst durch nichts zu ersetzen ist. Einer sei jung, schön, reich und geehrt, so frägt sich, wenn man sein Glück beurtheilen will, ob er dabei heiter sei; ist er hingegen heiter, so ist es einerlei, ob er jung oder alt, gerade oder pucklich, arm oder reich sei; er ist glücklich. Die Heiterkeit allein ist gleichsam die baare Münze des Glücks und nicht, wie alles Andere, blos der Bankzettel, weil nur sie unmittelbar in der Gegenwart beglückt; weshalb sie das höchste Gut ist für Wesen, deren Wirklichkeit die Form einer untheilbaren Gegenwart zwischen zwei unendlichen Zeiten hat. (P. I, 342.)

2) Grundbedingung der Heiterkeit.

Es ist gewiß, daß zur Heiterkeit nichts weniger beiträgt, als Reichthum, und nichts mehr, als Gesundheit. In den niedrigen, arbeitenden, zumal das Land bestellenden Klassen sind die heitern und zufriedenen Gesichter, in den reichen und vornehmen die verdrießlichen zu Hause. Folglich sollten wir vor Allem bestrebt sein, uns den hohen Grad vollkommener Gesundheit zu erhalten, als dessen Blüte die Heiterkeit sich einstellt. (P. I, 343. Vergl. Gesundheit.)

3) Periodische Heiterkeit des Genies bei vorwaltender Melancholie.

So viel auch zu der für unser Glück so wesentlichen Heiterkeit die Gesundheit beiträgt, so hängt jene doch nicht von dieser allein ab; denn auch bei vollkommener Gesundheit kann ein melancholisches Temperament und eine vorherrschend trübe Stimmung bestehen. Der letzte Grund davon liegt ohne Zweifel in der ursprünglichen und daher unabänderlichen Beschaffenheit des Organismus, und zwar zumeist in dem mehr oder minder normalen Verhältniß der Sensibilität zur Irritabilität und Reproductionskraft. Abnormes Uebergewicht der Sensibilität wird Ungleichheit der Stimmung, periodische übermäßige Heiterkeit und

vorwaltende Melancholie herbeiführen. Weil nun auch das Genie durch ein Uebermaaß der Nervenkraft, also der Sensibilität, bedingt ist; so hat Aristoteles ganz richtig bemerkt, daß alle ausgezeichnete und überlegene Menschen melancholisch seien. (P. I, 344 fg. — Vergl. unter Genie: Nachtheile des Genies.)

4) Die Heiterkeit des blos individuellen Daseins im Gegensatz zu der Melancholie der über die individuelle Erscheinung hinausgehenden Bejahung des Lebens.

Der Geschlechtstrieb hebt jene Sorglosigkeit und Heiterkeit auf, die ein blos individuelles Dasein begleiten würden, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie bringt. Wird er hingegen freiwillig unterdrückt, indem der Wille sich wendet, so wird dem Bewußtsein jene Sorglosigkeit und Heiterkeit des blos individuellen Daseins wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. (W. II, 649.)

Hellsehen, s. Magie und Magnetismus.

Hermaphroditismus.

Mannheit und Weiblichkeit lassen unzählige Grade zu, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmuthigen Androgyne steigt; von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. (W. II, 624.)

Heros.

Ein glückliches Leben ist unmöglich, höchstens kann der Mensch einen heroischen Lebenslauf erlangen. Einen solchen führt Der, welcher in irgend einer Art und Angelegenheit für das Allen irgendwie zu Gute Kommende mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird. Dann bleibt er, am Schluß, wie der Prinz im Re corvo des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit großmüthiger Gebärde stehen. Sein Andenken bleibt und wird als Das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt ein ganzes Leben hindurch mortificirt, erlischt in der Nirwana. (P. II, 346.)

Herz.

1) Das Herz als das Centrum und primum mobile des Lebens.

Das erste Product des Blutes, welches den Organismus ursprünglich schafft und formt (s. Blut), sind seine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile

des ganzen Lebens ist. (W. II, 289. 240.) Das Herz gehört sowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-System an; woran ersichtlich ist, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes sind. (W. II, 287.)

2) Die Bewegung des Herzens.

Die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens ist, wenngleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu senden veranlaßt, doch eine ursprüngliche, sofern sie vom Nervensystem und der Sensibilität unabhängig ist. (W. II, 287.)

3) Gegensatz zwischen Herz und Kopf.

Der Primat des Willens über den Intellect giebt sich physiologisch darin zu erkennen, daß während die Thätigkeit des Kopfes (des Gehirns) im tiefen Schlafe pausirt, das Herz dagegen unermüdlich ist; weil sein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, sondern die ursprüngliche Aeußerung des Willens sind. (W. II, 272.) Der Wille, der nicht, wie der Intellect, eine Function des Leibes, sondern dessen Function der Leib ist, theilt seine Unermüdlichkeit, auf die Dauer des Lebens, dem Herzen mit. (W. II, 240.) Ferner, während der Kopf altert, überhaupt in seiner Thätigkeit dem Werden, Wechsel und Wandel unterworfen ist, bewahrt das Herz bis in's späteste Alter unverändert seinen Charakter. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wenn sein Kopf schon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. (W. II, 263—267.)

Die allgemein gebrauchten und durchgängig sehr wohl verstandenen Ausdrücke Herz und Kopf sind aus einem richtigen Gefühl des fundamentalen Unterschiedes zwischen dem Willen als dem Primären und dem Intellect als dem Secundären entsprungen. Mit vollem Recht ist das Herz zum Symbol, ja Synonym des Willens, als des Urkerns unserer Erscheinung gewählt worden und bezeichnet diesen im Gegensatz des Intellects, der mit dem Kopf geradezu identisch ist. Alles was im weitesten Sinne Sache des Willens ist, wird dem Herzen beigelegt. Hingegen bezeichnet der Kopf Alles, was Sache der Erkenntniß ist. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menschen; aber der Kopf ist stets das Zweite, das Abgeleitete; denn er ist nicht das Centrum, sondern die höchste Efflorescenz des Leibes. (W. II, 267 fg.)

Wenn von einem Menschen gesagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen schlechten Kopf", von einem Andern aber: „er hat einen sehr guten Kopf, jedoch ein schlechtes Herz"; so fühlt Jeder, daß beim Erstern das Lob den Tadel weit überwiegt, beim Andern umgekehrt. Dieser Vorzug, den man der Herzensgüte vor glänzenden Geistesgaben giebt, so wie das Bemühen, Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben, bezeugt genugsam, daß der Wille allein das Wirkliche und Wesentliche, der Kern des Menschen ist, der Intellect aber blos sein Werkzeug. (W. II, 258—263.)

(Ueber das Auseinandertreten von Kopf und Herz in den verschiedenen Lebensaltern siehe unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

4) Worin die Herzensgüte besteht.

Die Güte des Herzens besteht in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem, was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen, weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält; daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Thieres. (E. 253.)

5) Warum die Liebesangelegenheiten vorzugsweise **Herzens**angelegenheiten genannt werden.

Das Wesen an sich des Menschen liegt mehr in der Gattung, als im Individuum. Denn jenes Interesse an der speciellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigsten Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft ausmacht, ist Jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichsten berührt. Daher wird sie vorzugsweise die Herzensangelegenheit genannt. (W. II, 639.)

Hexerei, s. Magie und Magnetismus.

Himmel.

1) Ob der Himmel begränzt oder unbegränzt sei.

Die Frage, ob die Welt im Raume begränzt oder unbegränzt sei, ist nicht schlechthin transscendent, vielmehr an sich selbst empirisch; da die Sache immer noch im Bereiche möglicher Erfahrung liegt, welche wirklich zu machen nur durch unsere eigene physische Beschaffenheit uns benommen bleibt. A priori giebt es hier kein demonstrabel sicheres Argument, weder für die eine, noch für die andere Alternative; so daß die Sache wirklich einer Antinomie sehr ähnlich sieht, sofern bei der einen wie bei der andern Annahme bedeutende Uebelstände sich hervorthun. Nämlich eine begränzte Welt im unendlichen Raume schwindet, sei sie auch noch so groß, zu einer unendlich kleinen Größe, und man frägt, wozu denn der übrige Raum da sei, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt habe? Andererseits wieder kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raume sein sollte. (P. I, 114. W. I, 588. H. 345. M. 170.)

2) Die Harmonie des Himmels.

Die Kant-Laplace'sche Theorie der Entstehung des Planetensystems, deren Wahrscheinlichkeit der Gewißheit sehr nahe steht, zeigt uns, wie aus dem Spiele blinder, ihren unabänderlichen Gesetzen folgender Naturkräfte zuletzt diese wohlgeordnete, bewunderungswürdige Planetenwelt hervorgehen mußte. Dies giebt zunächst zu der metaphysischen Betrachtung Anlaß, daß im Wesen aller Dinge eine Zusammen-

stimmung begründet ist, vermöge welcher die uranfänglichsten, blinden, rohen, niedrigsten Naturkräfte, von der starrsten Gesetzlichkeit geleitet, durch ihren Conflict an der ihnen gemeinschaftlich preisgegebenen Materie und durch die solchen begleitenden accidentellen Folgen nichts Geringeres zu Stande bringen, als das Grundgerüst einer Welt, mit bewunderungswürdiger Zweckmäßigkeit zum Entstehungsort und Aufenthalt lebender Wesen eingerichtet, in der Vollkommenheit, wie es die besonnenste Ueberlegung unter Leitung des durchdringendsten Verstandes und der schärfsten Berechnung nur irgend vermocht hätte. Wir sehen hier also in überraschendster Weise die wirkende Ursache (causa efficiens) mit der Zweckursache (causa finalis) zusammentreffen. Diese Harmonie ist nur aus der Einheit des Willens auf allen Stufen der Natur zu erklären. Der Eine, allen Naturstufen zu Grunde liegende Wille ist es, welcher bereits in den untersten Naturkräften, an denen er seine erste Aeußerung hat, seinem Ziel entgegenstrebt und durch ihre Gesetze selbst auf seinen Endzweck hinarbeitet. Ihm muß daher Alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, nothwendig dienen und entsprechen. Also schon die untersten Naturkräfte selbst sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz ausgestatteten, individuellen Wesen über sein eigenes Werk verwundert. (P. II, 143—148. I, 228. W. II, 368—370.)

In Rücksicht auf die Pythagoräische Harmonie der Sphären sollte man doch einmal berechnen, welcher Accord herauskäme, wenn man eine Folge von Tönen im Verhältniß der verschiedenen Velocitäten der Planeten zusammenstellte, so daß Neptun den Baß, Merkur den Sopran abgäbe. (P. II, 137.)

3) Unvereinbarkeit der astronomischen Ansicht vom Himmel mit dem Glauben an den persönlichen Gott. (S. unter Astronomie: Einfluß der Astronomie auf den Glauben.)

4) Analogie der Bewegung der Himmelskörper mit dem Handeln des Menschen.

Ein erläuterndes, großartiges Beispiel für das Dasein und Wirken des Willens in der unorganischen Natur und die Identität des Wesentlichen in der Bewegung der Himmelskörper und in dem Handeln des Menschen liefert der Lauf des Mondes um die Erde. Durch die verschiedenen Combinationen, welche der beständige Wechsel der Stellung von Sonne, Mond und Erde gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beschleunigt, bald verlangsamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner; dieses nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde; welches Alles zusammen in seinen Lauf eine solche Unregelmäßigkeit bringt, daß derselbe ein wirklich capriciöses Ansehen erhält, indem sogar das dritte Kepplerische Gesetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, sondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umschreibt. Die Betrachtung dieses Laufes ist ein kleines und abgeschlossenes Capitel der himmlischen

Mechanik, welche von der irdischen sich durch die Abwesenheit alles Stoßes und Druckes und sogar des wirklich vollbrachten Falles auf erhabene Weise unterscheidet, indem sie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als blos die Gravitation, diese aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnsucht derselben nach Vereinigung. Wenn man nun an diesem gegebenen Fall sich ihr Wirken bis in's Einzelne veranschaulicht; so erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbstbewußtsein uns als Wille gegeben ist. Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derselben durch seine Stellung dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgesetzt ist, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unsern Willen und mit den Modificationen unsers Handelns danach. (W. II, 339 fg.)

5) Erhabenheit des Himmels.

Wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten vor Augen bringt und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt, so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modificationen des ewigen Subjects des reinen Erkennens, welches der bedingende Träger aller (objectiven) Welten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns; unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. Dies, obwohl nicht deutlich ins Bewußtsein tretend, sondern nur gefühlt, ist das durch den Anblick des Himmels bewirkte Gefühl des Erhabenen. Es ist Erhebung über das eigene Individuum. (W. I, 242 fg.)

Himmelreich, s. Säligkeit.

Hindu, s. Inder.

Hinrichtung.

1) **Das Grausen bei einer Hinrichtung als Beweis, daß der Wille zum Leben das Allerrealste ist.**

Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. An solchen Erscheinungen wird sichtbar, daß der Wille zum Leben das Allerrealste, ja der Kern der Realität selbst ist. (W. II, 401.)

2) **Die innere Umwälzung, die sich in den Reden der Verbrecher vor der Hinrichtung kund giebt.** (S. Galgen.)

Historienmalerei, s. Malerei.

Hoffnung.

1) Wesen und Wirkung der Hoffnung.

Die Hoffnung ist ein Affect, in ihr übt daher, wie in allen Affecten, der Wille einen verfälschenden Einfluß auf den Intellect. Die Hoffnung läßt uns Das, was wir wünschen, so wie die Furcht Das, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken, und beide vergrößern ihren Gegenstand. Plato hat sehr schön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den Intellect, wenn dieser nicht vermag, das Gewünschte herbeizuschaffen, nöthigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Trösters zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellect seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun muß. (W. II, 242 fg.) Hoffnung ist die Verwechslung des Wunsches einer Begebenheit mit ihrer Wahrscheinlichkeit. (P. II, 622.)

2) Allgemeine Herrschaft der Hoffnung.

Vielleicht ist kein Mensch frei von der Narrheit des Herzens, welche dem Intellect die richtige Schätzung der Probabilität so sehr verrückt, daß er Eins gegen Tausend für einen leicht möglichen Fall hält. Und doch gleicht ein hoffnungsloser Unglücksfall einem raschen Todesstreich, hingegen die stets vereitelte und immer wieder auflebende Hoffnung der langsam marternden Todesart. (P. II, 622.)

3) Abhängigkeit des guten oder schlimmen Standes der Hoffnung von dem Verhältniß ihrer beiden Factoren.

Die Hoffnung ist ein Zustand, zu welchem unser ganzes Wesen, nämlich Wille und Intellect concurrirt; jener, indem er den Gegenstand derselben wünscht, dieser, indem er ihn als wahrscheinlich berechnet. Je größer der Antheil des letztern Factors und je kleiner der des erstern ist, desto besser steht es um die Hoffnung; im umgekehrten Fall desto schlimmer. (P. II, 622, Anmerk.)

Höflichkeit.

1) Ursprung der Höflichkeit.

Den Egoismus als unsere partie honteuse zu verstecken haben wir die Höflichkeit erfunden. (E. 163.) Die Höflichkeit ist die conventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei; dennoch wird sie gefordert und gelobt, weil, was sie verbirgt, der Egoismus so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist, wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. (E. 198.)

Der andere Grund der Höflichkeit liegt in Folgendem. Sie ist eine stillschweigende Uebereinkunft, gegenseitig die moralisch und intellectuell elende Beschaffenheit von einander zu ignoriren und sie sich nicht vorzurücken; — wodurch diese zu beiderseitigem Vortheil etwas weniger leicht zu Tage kommt. (P. I, 492.)

2) Verhältniß der Höflichkeit zur ächten Nächstenliebe.

Zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet, ist ein analoges Verhältniß, wie zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben (der Legalität) und der ächten Redlichkeit des Herzens. (E. 187.)

3) Nutzen der Höflichkeit.

Wie das Wachs, von Natur hart und spröde, durch ein wenig Wärme so geschmeidig wird, daß es jede beliebige Gestalt annimmt; so kann man selbst störrische und feindsälige Menschen durch etwas Höflichkeit und Freundlichkeit biegsam und gefällig machen. Sonach ist die Höflichkeit dem Menschen, was die Wärme dem Wachs. (P. I, 492. M. 256 fg.)

4) Gränzen der Höflichkeit.

Zwar ist Höflichkeit Klugheit; sich durch Unhöflichkeit Feinde machen ist dagegen Unverstand. Denn Höflichkeit ist, wie die Rechenpfennige, eine offenkundig falsche Münze, und mit einer solchen sparsam zu sein beweist Unverstand, Freigebigkeit mit ihr Verstand. Doch darf die Höflichkeit nicht bis zum Opfern realer Interessen getrieben werden; denn das hieße ächte Goldstücke statt Rechenpfennige geben. (P. I, 492.)

In der Litteratur ist die Höflichkeit, als welche aus der Gesellschaft stammt, ein fremdartiges, sehr oft schädliches Element; weil sie verlangt, daß man das Schlechte gut heiße und dadurch den Zwecken der Wissenschaft, wie der Kunst, gerade entgegenarbeite. (P. II, 545 fg.)

(Ueber das Gegentheil der Höflichkeit, die Grobheit, siehe: Grobheit.)

Hohngelächter, s. unter Lachen: das beleidigende und das bittere Lachen.)

Hölle.

1) Die höllenartige Beschaffenheit der Welt.

Die Welt ist die Hölle, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen, andererseits die Teufel darin. (P. II, 322.)

Gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, so trägt Alles was uns umgiebt, die Spur davon, daß unser Zustand Etwas ist, das besser nicht wäre. Die Hauptquelle der Uebel ist der Mensch dem Menschen selbst: homo homini lupus. Wer dies letztere recht in's Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern sein muß. (W. II, 660.)

Woher denn anders hat **Dante** den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen, als er an die Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas darbietet. Hieraus aber erhellt genugsam, welcher Art diese Welt ist. (W. I, 383.)

2) Folgerung daraus für die Lebensweisheit.

Es ist wirklich die größte Verkehrtheit, diesen Schauplatz des Jammers in einen Lustort verwandeln zu wollen und, statt der möglichsten Schmerzlosigkeit, Genüsse und Freuden sich zum Ziele zu stecken. Viel weniger irrt, wer mit zu finsterm Blicke diese Welt als eine Art Hölle ansieht und demnach nur darauf bedacht ist, sich in derselben eine feuerfeste Stube zu verschaffen. Der Thor läuft den Genüssen nach und sieht sich betrogen, der Weise vermeidet die Uebel. Die optimistische Auffassung der Welt ist die Quelle vielen Unglücks. (P. I, 432 fg.)

Homogeneität, s. Methode.

Honorar, s. Schriftstellerei.

Hören, s. Sinne.

Horizont, s. Gesichtskreis.

Humanismus. Humanitätsstudien.

1) Gegensatz zwischen Humanismus und Romantik.

Der **Humanismus** trägt den **Optimismus** in sich und ist insofern **falsch**, einseitig und oberflächlich. Darum eben erhob sich gegen seine Herrschaft in der deutschen schönen Litteratur die **Romantik**, indem sie auf den Geist des pessimistischen Christenthums hinwies. Heut zu Tage erhebt sich aus demselben Grunde gegen den Humanismus, dessen Einfluß am Ende **Materialismus** hervorzurufen droht, die orthodoxe und fromme Partei, hält die pessimistische Seite fest, macht daher **Erbsünde** und **Welterlöser** geltend, kommt aber durch Aufnahme und Verfechtung der ganzen christlichen Mythologie in ihrem buchstäblichen Sinne mit dem Zeitgeist in Conflict. (H. 434.)

2) Nutzen der Humanitätsstudien.

Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den alten Klassikern **Humanitätsstudien**; denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein **Mensch**, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des rohen Mittelalters und der Romantik mit ihrem schändlichen Pfaffentrug und halb brutalem, halb geckenhaftem Ritterwesen, welche so tief in die Europäische Menschheit eindrangen, daß Jeder damit übertüncht zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder ein **Mensch** zu werden. (W. II, 136.)

Humor, s. unter Lächerliches: das absichtlich Lächerliche.

Hund.

1) Der Hund in intellectueller Hinsicht.

Den Verstand der obern Thiere wird Keiner, dem es nicht selbst daran gebricht, in Zweifel ziehen. Aber auch, daß ihre Erkenntniß der Causalität a priori und nicht blos aus der Gewohnheit, Dies auf Jenes folgen zu sehen, entsprungen ist, tritt bisweilen unleugbar hervor. Ein ganz junger Hund springt nicht vom Tisch herab, weil er die Wirkung anticipirt. (G. 76. W. I, 28.) Schopenhauer hatte in seinem Schlafzimmer große, bis zur Erde herabreichende Gardinen anbringen lassen, von der Art, die in der Mitte auseinanderfährt, wenn man eine Schnur zieht. Als er nun Dies zum ersten Mal Morgens beim Aufstehen ausführte, stand sein Pudel ganz verwundert da und sah sich aufwärts und seitwärts nach der Ursache des Phänomens um, suchte also die Veränderung, von der er a priori wußte, daß sie als Ursache vorhergegangen sein müsse. (G. 76.)

Das blos auf das Anschauliche beschränkte Erinnerungsvermögen der Thiere steigert sich bei den klügsten bis zu einem gewissen Grade von Phantasie, welche ihm nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn bei längerm Ausbleiben überall sucht. Auf dieser Phantasie beruhen auch seine Träume. (W. II, 64.)

Bei den klügsten Thieren stellt sich schon eine Spur von objectiver, antheilsloser (vom Dienste des Willens emancipirter) Auffassung der Umgebung ein. Hunde bringen es schon bis zum Gaffen. Es macht sich in ihnen schon das Bedürfniß nach Beschäftigung und somit die Langeweile fühlbar; daher sie gern spielen, auch wohl sich mit Gaffen nach den Vorübergehenden unterhalten. (N. 74 fg. P. II, 71.)

Aus der Beschaffenheit des thierischen Intellects, auf das Gegenwärtige, Anschauliche beschränkt, hingegen der Abstraction unfähig zu sein, erklärt sich das Unvorsätzliche, Unberechnete, Unverstellte ihres Thuns und Treibens. Sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen, wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei, ihn uns so werth zu machen; denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affecte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloß und baar zu Tage gelegt zu sehen. (W. II, 65. M. 140.)

2) Der Hund in moralischer Hinsicht.

Der Hund ist mit Recht das Symbol der Treue. (P. II, 685.) In Europa gilt es (mit Unrecht) für ein Gräuel, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. (E. 240.)

Den Thieren geht zwar die Fähigkeit der Sprache und des Lachens ab. Jedoch hat des Menschen einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm

allein eigenen und charakteristischen Act vor allen andern Thieren voraus, nämlich das so ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vortheilhaft sticht doch diese ihm von der Natur gegebene Begrüßung ab gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeugungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und Ergebenheit es an Zuverlässigkeit, wenigstens für die Gegenwart, tausendmal übertrifft. (W. II, 108.)

Wer nie einen Hund gehalten hat, sagt der Spanische Belletrist Larra, weiß nicht, was lieben und geliebt sein ist. (P. I, 79.)

Für das Bedürfniß aufheiternder Unterhaltung und um der Einsamkeit die Oede zu benehmen, sind die Hunde zu empfehlen, an deren moralischen und intellectuellen Eigenschaften man fast allemal Freude und Befriedigung erleben wird. (P. II, 88.) Woran sollte man sich von der endlosen Verstellung, Falschheit und Heimtücke der Menschen erholen, wenn die Hunde nicht wären, in deren ehrliches Gesicht man ohne Mißtrauen schauen kann? (P. II, 225.) Der Hund ist der alleinige wahre Gefährte und treueste Freund des Menschen, die kostbarste Eroberung, wie Cuvier sagt, die der Mensch gemacht hat. (P. II, 403, Anmerk. S. 349.)

3) Grausamkeit des Menschen gegen den Hund.

Es ist empörende Grausamkeit und sollte polizeilich verboten sein, ein so höchst intelligentes und fein fühlendes Wesen, wie der Hund, gleich einem Verbrecher an die Kette zu legen, wo er vom Morgen bis zum Abend nichts, als die stets erneute und nie befriedigte Sehnsucht nach Freiheit und Bewegung empfindet, sein Leben eine langsame Marter ist, und er durch solche Grausamkeit endlich enthundet wird, sich in ein wildes, liebloses, untreues Thier verwandelt. (P. II, 403, Anmerk. und 318.) Leider wird auch zu den Vivisectionen am häufigsten das moralisch edelste aller Thiere genommen: der Hund, welchen überdies sein sehr entwickeltes Nervensystem für den Schmerz empfänglicher macht. (P. II, 403.)

Hunger.

Beständige Bewegung, ohne Möglichkeit der von uns stets angestrebten Ruhe, ist die wesentliche Form unsers Daseins. Inzwischen muß man sich wundern, wie in der Menschen- und Thierwelt jene so große, mannigfaltige und rastlose Bewegung hervorgebracht und im Gange erhalten wird durch die zwei einfachen Triebfedern, Hunger und Geschlechtstrieb, denen allenfalls nur noch die Langeweile ein wenig nachhilft, und daß diese es vermögen, das primum mobile einer so complicirten, das bunte Puppenspiel bewegenden Maschine abzugeben. (P. II, 305.)

Der Geschlechtstrieb arbeitet stets (durch Vermehrung der Bevölkerung) dem Hunger in die Hände, so wie dieser, wann er befriedigt ist, dem Geschlechtstrieb. (P. II, 166.)

Hungertod, s. Selbstmord.

Hydraulik.

Während Mechanik und Astronomie uns eigentlich zeigen, wie der den Kern der Natur bildende Wille sich benimmt, so weit als er auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung blos als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt, so zeigt uns die Hydraulik das Selbe da, wo die Starrheit wegfällt und nun der flüssige Stoff seiner vorherrschenden Leidenschaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben ist. Die Hydraulik kann in diesem Sinne als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefaßt werden, indem sie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird. Diese sind, da bei allen nicht individuellen Wesen kein particularer Charakter neben dem generellen besteht, den äußern Einflüssen stets genau angemessen, lassen sich also, durch Erfahrung dem Wasser abgemerkt, leicht auf Gesetze zurückführen, welche genau angeben, wie das Wasser, vermöge seiner Schwere, bei unbedingter Verschiebbarkeit seiner Theile und Mangel der Elasticität, unter allen verschiedenen Umständen sich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydrostatik, wie zur Bewegung die Hydrodynamik, die hiebei auch Hindernisse, welche die Adhäsion dem Willen des Wassers entgegensetzt, zu berücksichtigen hat. Beide zusammen machen die Hydraulik aus. (W. II, 337.)

Hypochondrie.

1) Ausbreitung der Hypochondrie über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Hypochondrie quält nicht nur mit Verdruß und Aerger ohne Anlaß über gegenwärtige Dinge; nicht nur mit grundloser Angst vor künstlich ausstudirten Unglücksfällen der Zukunft; sondern auch noch mit unverdienten Vorwürfen über unsere eigenen Handlungen in der Vergangenheit. (P. II, 625.)

2) Ursache und Wirkung der Hypochondrie.

Die unmittelbare Wirkung der Hypochondrie ist ein beständiges Suchen und Grübeln, worüber man sich wohl zu ärgern, oder zu ängstigen hätte. Die Ursache ist ein innerer krankhafter Unmuth, dazu oft eine aus dem Temperament hervorgehende innere Unruhe; wenn Beide den höchsten Grad erreichen, führen sie zum Selbstmord. (P. II, 625.)

3) Die Hypochondrie als Bestätigung der Lehre von der Identität des Willens und Leibes.

Gram, Sorge, Unruhe des Gemüths wirken hemmend und erschwerend auf den Lebensproceß und die Getriebe des Organismus, sei es auf den Blutumlauf, oder auf die Secretionen, oder auf die Verdauung. Sind nun umgekehrt diese Getriebe, sei es im Herzen, oder in den

Gedärmen, oder in der vena portarum, oder in den Samenbläschen, oder wo noch sonst, durch physische Ursachen gehemmt, obstruirt oder anderweitig gestört; so entsteht Gemüthsunruhe, Besorgniß, Grillenfängerei und Gram ohne Gegenstand, also der Zustand, den man Hypochondrie nennt. Dies bestätigt die (Schopenhauersche) Lehre von der Einheit und Identität des Willens mit dem Leibe. (P. II, 618 fg.)

Hypothese.

1) Was eine richtige Hypothese ist.

Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhange intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht. (W. II, 133.)

2) Das Leben der Hypothese.

Eine Hypothese führt in dem Kopfe, in welchem sie einmal Platz gewonnen hat, oder gar geboren ist, ein Leben, welches insofern dem eines Organismus gleicht, als sie von der Außenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene aufnimmt, hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche entweder gar nicht an sich kommen läßt, oder, wenn es ihr unvermeidlich zugeführt wird, es ganz unversehrt wieder excernirt. (P. II, 543.)

Eine gefaßte Hypothese giebt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende und macht uns blind für alles Widersprechende, — ein Beispiel von dem Primat des Willens über den Intellect. (W. II, 244.)

J.

Ich.

1) Begriff des Ich.

Das Wort „Ich" bezeichnet die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject und schließt beide ein. (G. 143.) Das Zusammenfallen beider ist das Wunder κατ' ἐξοχήν. (G. 143. W. I, 121. 296.) Gleichnißweise ausgedrückt, bildet der Wille die Wurzel, der Intellect die Krone, und der Indifferenzpunkt beider, der Wurzelstock, wäre das Ich, welches, als gemeinschaftlicher Endpunkt, beiden angehört. Dieses Ich ist das pro tempore identische Subject des Erkennens und Wollens, dessen Identität das Wunder κατ' ἐξοχήν ist. (W. II, 226.) Der Wille, der sich selber Vorstellung wird, ist die Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. (W. II, 294.) Ich ist also keine einfache, untheilbare, unzerstörbare Substanz,

sondern es besteht aus zwei heterogenen Bestandtheilen, einem **metaphysischen** (Willen), und einem **physischen** (Intellect), einem unzerstörbaren und zerstörbaren. Der Intellect wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille, das Prius des Leibes. (N. 20. W. II, 305 fg. 560.) Das Subject des Erkennens, der Brennpunkt der Gehirnthätigkeit, ist, als untheilbarer Punkt zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirect, gleichsam durch Reflex von ihm erkannt werden; aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehen werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Das **erkennende** Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der ganzen Erscheinung ist, wie das Bild im Focus des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine bedingte Realität. Weit entfernt also, das schlechthin Erste zu sein (wie z. B. **Fichte** lehrte), ist es im Grunde **tertiär**, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen. (W. II, 314.)

In dem substantivischen Gebrauch des Wortes Ich durch den vorgesetzten Artikel **das** liegt eine von Fichte eingeführte und seitdem habilitirte Erschleichung. Die Weisheit aller Sprachen hat „Ich" nicht als Substantiv behandelt; daher Fichte der Sprache Gewalt anthun mußte, um seine Absicht durchzusetzen. (P. II, 40.)

Das „**logische Ich**", oder gar die „**transscendentale synthetische Einheit der Apperception**" sind Ausdrücke, welche die Einheit und den Zusammenhang des Bewußtseins in dem bunten Gemisch der Vorstellungen faßlich und begreiflich zu machen nicht leicht dienen werden. Das, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang giebt, ist das Prius desselben, der **Wille**. Von ihm ist im Grunde die Rede, so oft „Ich" in einem Urtheil vorkommt. Er ist der wahre und letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Functionen und Acte desselben. (W. II, 153.)

2) Wichtigkeit der Zerlegung des Ich in seine Bestandtheile.

Die Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele in zwei heterogene Bestandtheile (Wille und Intellect) ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist, wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. (N. 20.) Die **Zerlegung des Ich in Willen und Erkenntniß** mag so unerwartet sein, als die des Wassers in Wasserstoff und Sauerstoff; sie ist der Wendepunkt der Philosophie. Wie man in der Physik Jahrtausende hindurch das Wasser unbedenklich für einfach und folglich für ein Urelement hielt, so hat man noch länger in der Metaphysik das Ich unbedenklich für einfach und folglich für unzerstörbar gehalten. Schopenhauer aber hat gezeigt, daß es aus zwei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, dem **Willen**, der metaphysisch und

Ding an sich ist, und dem erkennenden Subject, welches physisch ist und zur bloßen Erscheinung gehört. Damit hat die wahre Metaphysik begonnen, welche sowohl dem Materialismus als dem Spiritualismus ein Ende macht. (M. 367 fg.)

Ideal, das. (S. unter Anticipation: Anticipation in der Kunst.)

Ideal und Real.

1) Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Idealen und Realen.

Der Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen ist gleichbedeutend mit dem Gegensatze zwischen Erscheinung (Vorstellung) und Ding an sich. Das Ideale ist Das, was unserer Erkenntniß allein und als solcher angehört, das Reale ist das unabhängig von ihr Vorhandene. Die Frage nach dem Verhältniß des Idealen zum Realen ist also die Frage nach dem Verhältniß der Erscheinung (Vorstellung) zum Ding an sich. (N. 91. P. I, 3. W. II, 214.) Es ist falsch, diese Frage auszudrücken als Frage nach dem Verhältniß des Denkens zum Sein. (W. II, 215. P. I, 29 fg. Vergl. unter Anschauung: Verhältniß der Anschauung zum Ding an sich oder zum Realen.)

2) Kluft zwischen dem Idealen und Realen.

Die Vorstellung ist ein sehr complicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines **Bildes** ebendaselbst ist. Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare sein. Dies ist vielleicht die einfachste und faßlichste Art, die tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen aufzudecken, deren man, wie der Bewegung der Erde, nicht unmittelbar inne wird. Nachdem Kant die völlige Diversität des Idealen und Realen am gründlichsten dargethan, war es ein kecker Versuch, durch auf angebliche intellectuale Anschauung sich berufende Machtsprüche die absolute Identität beider behaupten zu wollen. (W. II, 214. N. 91. P. I, 104. W. II, 8.)

3) Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen.

Das Hauptbestreben der neuern Philosophie seit Cartesius, das Ideale (unserer Erkenntniß Angehörige) von dem Realen (an sich Seienden) rein zu sondern, durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und so festzustellen, was dem Idealen und was dem Realen zugehört, hat zu mancherlei verfehlten Versuchen geführt, welche die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen am unrechten Ort zogen, indem sie zum Realen rechneten, was noch zum Idealen (zur Vorstellung) gehört. Erst nachdem Kant die Idealität der ganzen anschaulichen Welt nachgewiesen und das Ding an sich (das Reale) als x von ihr geschieden hatte, that Schopenhauer den letzten

Schritt durch Nachweisung des Willens als Dinges an sich und Sonderung desselben von der objectiven Welt, der Welt als Vorstellung. Demnach fällt nunmehr die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen so aus, daß die ganze anschauliche und objectiv sich darstellende Welt, mit Einschluß des eigenen Leibes eines Jeden, sammt Raum, Zeit und Causalität, mithin sammt dem Ausgedehnten des Spinoza und der Materie des Locke, als Vorstellung dem Idealen angehört, als das Reale aber allein der Wille übrig bleibt. (P. I, 3—21.)

Idealismus.

1) Die idealistische Grundansicht im Gegensatz zur realistischen.

Die Grundansicht des Idealismus ist diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also die ganze anschauliche, in Raum und Zeit sich ausbreitende und nach dem Satz vom Grunde verknüpfte Welt, nur Object in Beziehung auf das Subject ist, Anschauung des Anschauenden, Vorstellung, daß folglich ihr Dasein kein absolutes, unbedingtes, sondern nur ein relatives, bedingtes, kurz, daß sie nicht Ding an sich, sondern blos Erscheinung sei. Der Idealismus hat, nachdem man Jahrtausende lang die angeschaute Welt für real, d. h. für unabhängig vom vorstellenden Subject dastehend gehalten, zum Bewußtsein gebracht, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt; dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz der empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf, wodurch sie gewissermaßen dem Traume verwandt ist. (W. I, 3 ff.; II, 3 ff. G. 32. W. I, 514 fg. P. I, 14. 90 ff.; II, 39. M. 284 fg. 759 fg. H. 329 fg.)

Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, daß er sich das Ansehen giebt, thatsächlich zu sein, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Thatsache überspringt oder verleugnet, diese, daß Alles, was wir kennen, innerhalb des Bewußtseins liegt. (W. II, 5 fg.) Der Realismus übersieht, daß das sogenannte Sein der den Complex der realen Außenwelt bildenden Dinge doch durchaus nichts Anderes ist, als ein Vorgestelltwerden. (G. 32.)

2) Unterschied zwischen dem empirischen und transscendentalen Idealismus.

Es ist Mißverstand, zu meinen, der Idealismus leugne die empirische Realität der Außenwelt. Der wahre Idealismus ist nicht der empirische, sondern der transscendentale. Dieser, indem er alles Object, also das empirisch Reale, durch das Subject zweifach bedingt sein läßt, erstlich materiell, als Object überhaupt, zweitens

formell, indem die allgemeinen Grundformen der objectiven Welt (Raum, Zeit und Causalität) dem Subject angehören, macht damit der vorliegenden Welt ihre empirische Realität durchaus nicht streitig, sondern besagt nur, daß diese keine unbedingte sei, indem sie unsere Gehirnsunctionen zur Bedingung hat; daß mithin diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei. (W. II, 8 fg. P. I, 90.)

Bei aller transscendentalen Idealität behält die objective Welt empirische Realität; das Object ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Object real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopfe; aber empirisch ist mein Kopf im Raume. (W. II, 22.)

3) Der absolute Idealismus.

Der absolute, die objective Welt für ein bloßes Phantom, ein Hirngespinnst haltende Idealismus ist der theoretische Egoismus. (W. I, 124. Vergl. unter Egoismus: der theoretische Egoismus.)

Wenngleich keine, aus einer anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt durchaus falsch sein kann, so ist doch jede nur von einem beschränkten Standpunkte aus gewonnene und über diesen sich nicht erhebende Ansicht einseitig, also nur relativ wahr. Dies gilt, wie vom absoluten Materialismus, so auch vom absoluten Idealismus. (P. II, 13.)

4) Der Gegensatz des Idealismus und Realismus ist nicht zu verwechseln mit dem des Spiritualismus und Materialismus.

Die Laien in der Philosophie, denen viele Doctoren derselben und vulgäre Literaten beizuzählen sind, denken sich unter Idealismus bald Spiritualismus, bald so ungefähr das Gegentheil der Philisterei. Idealismus ist aber nicht mit Spiritualismus zu verwechseln; denn der Spiritualismus gehört mit seinem Gegensatz, dem Materialismus, zum Realismus, folglich zum Gegentheil des Idealismus. Die Worte „Idealismus und Realismus" sind nicht herrenlos, sondern haben ihre feststehende philosophische Bedeutung; folglich sollte man sie auch nur in dieser gebrauchen. (P. I, 14, Anmerk. W. II, 15 fg. N. Vorrede VII, Anmerk. P. I, 311. H. 329.)

5) Populäre Form des Idealismus.

Der Idealismus ist blos in Europa, in Folge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht, parador. In Asien hingegen ist, sowohl im Brahmanismus als im Buddhaismus, der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion. (G. 32. P. II, 40.) Während die idealistische Ansicht in Europa blos als kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt ist, gilt sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein, und in Tibet, dem Hauptsitze der Buddhaistischen Kirche, wird sie sogar äußerst populär vorgetragen. (N. 133. Vergl. auch die Artikel Brahmanismus, Buddhaismus und Maja.)

Idee.

1) Gegen den Mißbrauch des Wortes „Idee".

Das Platonische Wort „Idee", welches bei Platon die unvergänglichen Gestalten bezeichnet, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen sichtbar werden, und welches man, da es ein durchaus Anschauliches bezeichnet, nur durch Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten entsprechend übersetzen könnte, hat Kant sich zugeeignet, um Das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anschauung so fern liegt, daß sogar das abstracte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerst einführte, hat auch seitdem, zwei und zwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der es Platon gebraucht; denn nicht nur die Philosophen des Alterthums, sondern auch alle Scholastiker und sogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters gebrauchten es allein in jener Platonischen Bedeutung. Daß später Engländer und Franzosen die Armuth ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortes verleitet hat, ist schlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes Idee, durch Unterschiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht-Object der Erfahrung-Seins, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, ist nicht zu rechtfertigen. (W. I, 579. 154.)

Der Franzose und Engländer verbindet mit dem Wort idée, oder idea, einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet, fängt an der Kopf zu schwindeln, alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als solle er mit dem Luftballon aufsteigen. (G. 113. H. 386.)

(Ueber die Annahme angeborener Ideen s. Angeboren.)

2) Wahre Bedeutung der Ideen.

Die Idee ist ein Allgemeines, wie der Begriff, aber ein Allgemeines ganz anderer Art, als dieser. (Vergl. das Allgemeine.) Die Ideen (in der ächten, ursprünglichen, von Platon eingeführten Bedeutung des Wortes) sind die verschiedenen Stufen der Objectivation des Willens (als des Dinges an sich), welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während die Individuen entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. — Unter Idee ist also jede bestimmte und feste Stufe der Objectivation des Willens zu verstehen, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder. (W. I, 154; II, 414.)

3) Unterschied zwischen den Ideen und dem Ding an sich.

Die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objectiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung, aber die vollständige und vollkommene Erscheinung oder die adäquate Objectität des Willens. (W. II, 414 fg.; I, 191. 205 fg. 211.) Idee und Ding an sich sind also nicht Eines und dasselbe; vielmehr ist die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objectität des Dinges an sich, welches selbst der Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objectivirt, d. h. noch nicht Object für ein erkennendes Subject, noch nicht Vorstellung geworden ist. Das Ding an sich ist als solches frei nicht blos von allen dem Erkennen als solchen anhängenden, besondern Formen, sondern auch von der ersten und allgemeinsten Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, dem Object-für-ein-Subject-sein. Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Object, ein Erkanntes, eine Vorstellung und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat blos die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle unter dem Satz vom Grunde begriffen sind, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject. (W. I, 205 fg.)

4) Das empirische Correlat der Idee. (S. Art.)

5) Die Ideen und die einzelnen Dinge.

Die der ersten und allgemeinsten Form der Vorstellung überhaupt, dem Objectsein für ein Subject, untergeordneten Formen (Raum, Zeit und Causalität), deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Die Idee geht in diese Formen ein, indem sie in die Erkenntniß des Subjects als Individuums fällt. Das einzelne erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich (des Willens), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objectität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchen eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objectseins für ein Subject. Während daher die Idee allein die möglichst adäquate Objectität des Willens als Dinges an sich oder das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung, ist; so sind die einzelnen Dinge keine ganz adäquate Objectität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch die im Satz vom Grund begriffenen Formen, welche Bedingung der dem Individuum als solchem möglichen Erkenntniß sind. (W. I, 206.)

Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als solcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objectität getrübten Ideen. (W. I, 212.)

Die Ideen sind unvergänglich; die Individuen hingegen entstehen und vergehen. Sehet das Nächste, seht euern Hund an. Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten; sie ist durch alles jenes Sterben nicht im mindesten getrübt worden. (W. II, 551.)

6) Die Erkenntniß der Ideen.

Wir würden nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter des einen, das wahre Ding an sich bildenden Willens in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans sein, wenn wir nicht als Subject des Erkennens zugleich Individuen wären und als solche die Zeit und alle andern Formen des Satzes vom Grunde zur Form unseres Erkennens hätten. (W. I, 207. P. II, 452.) Um also sich zur Erkenntniß der Ideen zu erheben, muß im erkennenden Subject eine Veränderung vorgehen, vermöge welcher es nicht mehr Individuum ist, sondern entsprechend der ganzen Art des Objects (der Idee), welche ebenfalls nicht einzelnes Ding, nicht Individuum ist, zum reinen Subject des Erkennens wird, welches die Dinge nicht mehr in ihrer Beziehung zum individuellen Willen, sondern in ihrem selbsteigenen Wesen auffaßt. Hat der Intellect Kraft genug, das Uebergewicht über den Willen zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objective Wesen einer Erscheinung aufzufassen; so verläßt er mit dem Dienste des Willens zugleich auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig; im einzelnen Dinge erkennt er blos das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Objecte jetzt die Ideen. (W. I, 200. 207 ff.; II, 155. 414. 417 fg. 423 fg.)

Der Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subject aufhört, ein blos individuelles zu sein, und jetzt reines, d. h. willenloses Subject der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satz vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objects, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht. (W. I, 209 ff.)

Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze Weile. (W. II, 420.)

Was diesen Zustand ausnahmsweise herbeiführt, müssen innere physiologische Vorgänge sein, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen

und erhöhen, in dem Grade, daß eine solche plötzliche Springfluth derselben entsteht. Von außen ist derselbe dadurch bedingt, daß wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgesondert bleiben, und schlechterdings nicht thätig darin verflochten sind. (W. II, 424 fg.)

Die Idee und das reine (vom Dienste des Willens freie) Subject des Erkennens treten als nothwendige Corelata immer zugleich ins Bewußtsein, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Succession der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher ist es z. B. bei Betrachtung eines Baumes für die Erkenntniß seiner Idee ohne Bedeutung, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und ebenso, ob der Betrachter dieser, oder irgend ein anderer, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben; denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern ihr innerstes Wesen ist eigentlich die Idee und kann ganz das Selbe sein bei großem Unterschiede der räumlichen Verhältnisse der Gestalt. (W. I, 247.)

7) Die Stufen der Ideen in der Natur. (S. unter Natur: Die Stufen der Natur und: Continuität der Naturstufen.)

8) Die Ideen als Gegenstand der Kunst. (S. Kunst.)

Ideenassociation, s. Gedankenassociation.

Identität, Gesetz der, s. Denkgesetze.

Identitätsphilosophie.

Die Schelling'sche Identitätsphilosophie scheint zwar den Fehler der entweder vom Object, oder vom Subject ausgehenden Systeme zu vermeiden, sofern dieselbe weder Object, noch Subject zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein Drittes, das durch intellectuale Anschauung erkennbare Absolutum, welches weder Object, noch Subject, sondern die Einerleiheit beider ist. Dennoch ist die Identitätsphilosophie von dem erwähnten Fehler nicht frei zu sprechen, da sie das entgegengesetzte Ausgehen vom Object und Subject nur in sich vereinigt, indem sie in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transscendentalen Idealismus, der die Fichte'sche Ich-Lehre ist und folglich das Object mittelst des Satzes vom Grunde aus dem Subject ableitet, und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Object das Subject werden läßt; während in Wahrheit das Verhältniß zwischen Object und Subject der Herrschaft des Satzes vom Grunde zu entziehen und ihr blos das Object zu lassen ist. (W. I, 30 fg.)

Durch die dreiste Wegläugnung des Gegensatzes zwischen dem Realen und Idealen unter Nachahmung der Fehler Spinoza's warf die Schelling'sche Identitätsphilosophie wieder wild durch einander, was die jenen Gegensatz allmälig und schrittweise zum Bewußtsein bringende besonnene Philosophie so mühsam gesondert hatte. (P. I, 27—29. W. I, 495; II, 214.)

Idyll.

1) Warum das Idyll als solches sich nicht halten kann.

Weil ein ächtes bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein. Zwar ist der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines solchen; allein man sieht auch, daß das Idyll als solches sich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder episch, und ist dann nur ein sehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Bestrebungen zusammengesetzt, — dies ist der häufigste Fall; oder aber es wird zur blos beschreibenden Poesie, schildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen. (W. I, 378.)

2) Das Idyll als Beweis, wie nothwendig **Beschränkung** für das menschliche Glück sei.

Wie sehr die äußere Beschränkung dem menschlichen Glücke, so weit es gehen kann, förderlich, ja nothwendig sei, ist daran ersichtlich, daß die einzige Dichtungsart, welche glückliche Menschen zu schildern unternimmt, das Idyll, sie stets und wesentlich in höchst beschränkter Lage und Umgebung darstellt. (P. I, 444.)

Illuminismus, s. unter Philosophie: Methode der Philosophie.

Immanent.

1) Gegensatz der immanenten und transscendenten Erkenntniß.

Transscendente Erkenntniß ist die, welche über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehend, das Wesen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, zu bestimmen anstrebt; immanente Erkenntniß hingegen die, welche sich innerhalb der Schranken der Möglichkeit der Erfahrung hält, daher aber auch nur von Erscheinungen reden kann. „Transscendent" bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend" und hat seinen Gegensatz an „immanent", welches bedeutet: in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. (P. II, 296. W. II, 201; I, 204.)

Mit „transscendent" ist „transscendental" nicht zu verwechseln, welches den apriorischen Theil der menschlichen Erkenntniß bedeutet, sofern ihn das Bewußtsein seiner Apriorität, also seines subjectiven Ursprungs begleitet. (W. II, 201; I, 204.)

2) Unübertragbarkeit des Transscendenten in die immanente Erkenntniß.

Transscendente Fragen in der für immanente Erkenntniß geschaffenen Sprache beantworten zu wollen, führt auf Widersprüche. Wenn das Transscendente in die immanente Erkenntniß gebracht werden soll, so geschieht dieser dabei eine Art Gewalt, indem sie mißbraucht wird zu dem, wozu sie nicht geboren ist. (P. II, 295 fg.)

3) Mißbrauch der Worte „immanent und transscendent" in der nachkantischen Philosophie.

Die Ausdrücke „immanent und transscendent", die in der Kant'schen Philosophie sich auf den Gebrauch, nebst Gültigkeit unserer Erkenntniß beziehen, werden von den nachkant'schen Spaßphilosophen mißbräuchlich auf den lieben Gott, der das Hauptthema ihrer Philosophie bildet, angewendet, indem sie darüber disputiren, ob er in der Welt drinne stecke, oder aber draußen bleibe, d. h. also in einem Raume, wo keine Welt ist, sich aufhalte; im ersten Falle nun tituliren sie ihn immanent, und im andern transscendent, wobei sie höchst ernsthaft und gelehrt thun. (P. I, 186; II, 295 fg.)

Imperativ, kategorischer. (S. unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.)

Improvisator.

Ein Improvisator ist ein Mann, der omnibus horis sapit, indem er ein vollständiges und wohlassortirtes Magazin von Gemeinplätzen jeder Art bei sich führt, sonach für jedes Begehren, nach Beschaffenheit des Falles und der Gelegenheit, prompte Bedienung verspricht, und ducentos versus, stans pede in uno liefert. (P. II, 461.)

Inder.

1) Indische Religion und Götterlehre.

Ueber die indische Religion im Allgemeinen siehe die Artikel: Brahmanismus, Buddhaismus und Christenthum.

Die so phantastische, ja mitunter barocke indische Götterlehre, wie sie noch heute, so gut wie vor Jahrtausenden, die Religion des Volkes ausmacht, ist, wenn man den Sachen auf den Grund geht, doch nur die verbildlichte, d. h. mit Rücksicht auf die Fassungskraft des Volkes in Bilder eingekleidete und so personificirte und mythisirte Lehre der Upanischaden, welche nun aus ihr jeder Hindu, nach Maßgabe seiner Kräfte und Bildung herausspürt, oder fühlt, oder ahndet, oder sie durchschauend klar dahinter erblickt. Hingegen war die Absicht des Buddha Schakya Muni, den Kern aus der Schale abzulösen, die hohe Lehre selbst von allem Bilder- und Götterwesen zu befreien und ihren reinen Gehalt sogar dem Volke zugänglich und faßlich zu machen. Dies ist ihm wundervoll gelungen, und daher ist seine Religion die vortrefflichste und durch die größte Anzahl von Gläubigen vertretene auf Erden. (P. II, 241.)

2) Die indische Mystik, verglichen mit der mohammedanischen und der christlichen.

In der Mystik der Hindu tritt viel stärker, als in der der Sufi, das Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, hervor, und in der christlichen Mystik ist diese Seite ganz vorherrschend, so daß jenes pantheistische Bewußtsein, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst secundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieser Verschiedenheit der Auffassung entsprechend hat die mohammedanische Mystik einen sehr heitern Charakter, die christliche einen düstern und schmerzlichen, die der Hindu, über beiden stehend, hält auch in dieser Hinsicht die Mitte. (W. II, 701 fg.)

3) Die indische Sculptur, verglichen mit der griechischen.

Die griechische Sculptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie ästhetisch; die hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie blos symbolisch. (W. I, 282.)

4) Die indische Philosophie und Weisheit.

Die Verwandtschaft der indischen Philosophie und Weisheit mit der Schopenhauerschen Lehre geht aus Mehrerem hervor; sie zeigt sich besonders in der Lehre vom unbewußten Wollen (Asu), in der Unsterblichkeitslehre, indem sie ganz consequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Dasein vor der Geburt annimmt, dessen Verschuldung abzubüßen dieses Leben da ist, und in der metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens, des Mitleidens mit allem Lebenden. (N. 30 fg. W. II, 556 fg. E. 274. P. I, 137; II, 237.)

Die Sankhya-Philosophie ist interessant und belehrend, sofern sie die Hauptdogmen aller indischen Philosophie, wie die Nothwendigkeit der Erlösung aus einem traurigen Dasein, die Transmigration nach Maßgabe der Handlungen, die Erkenntniß als Grundbedingung zur Erlösung u. dgl. m. uns in der Ausführlichkeit und mit dem hohen Ernst vorführt, womit sie in Indien, seit Jahrtausenden, betrachtet werden. Inzwischen sehen wir diese ganze Philosophie verdorben durch einen falschen Grundgedanken. (P. II, 429 fg.)

(Ueber Maja, Metempsychose und Veden siehe diese Artikel.)

5) Das indische Kastenwesen.

Der Brahmanismus steht durch sein Kastenwesen hinter dem Buddhaismus, welcher keine Kasten gelten läßt, zurück. (W. I, 421.)

Daß die drei obern Kasten die wiedergeborenen heißen, mag immerhin, wie gewöhnlich, daraus erklärt werden, daß die Investitur mit der heiligen Schnur, welche den Jünglingen derselben die Mündigkeit verleiht, gleichsam eine zweite Geburt sei; der wahre Grund aber ist, daß man nur in Folge bedeutender Verdienste, in einem vorhergegangenen Leben, zur Geburt in jenen Kasten gelangt, folglich in

solchem schon als Mensch existirt haben muß; während wer in der untersten Kaste, oder gar noch niedriger, geboren wird, vorher auch Thier gewesen sein kann. (P. II, 430 fg.)

(Ueber die Verwandtschaft der alten Aegypter mit den Indern siehe: Aegypter.)

Individuation. Individualität.

I. Individuation.

1) Princip der Individuation.

Zeit und Raum sind das Princip der Individuation. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint. (W. I, 134.) Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit; durch diese allein ist sie möglich, da das Viele sich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind; so sind Raum und Zeit in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen, das principium individuationis. (E. 267. W. I, 152; II, 550. H. 397 fg.)

2) Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatz zu der es durchschauenden.

Der Erkenntniß, wie sie, dem Willen zu seinem Dienst entsprossen, dem Individuo als solchem wird, stellt sich die Welt nicht so dar, wie sie dem Forscher sich enthüllt, als die Objectität des einen und alleinigen Willens zum Leben; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja; ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntniß sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt. Der im principio individuationis Befangene, durch den Schleier der Maja Geblendete erkennt nicht sein eigenes Wesen in den Andern wieder und sucht oft durch das Böse, d. h. durch Verursachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen. (W. I, 416 fg.) Die Individuation erhält den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrthums und hebt ihn auf. Im Augenblicke des Sterbens werden wir inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. (W. II, 689.)

Die freiwillige Gerechtigkeit hat ihren innersten Ursprung in einem gewissen Grade der Durchschauung des principii individuationis; während in diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt.

Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch in höherem Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe, treibt. Während der Egoist und der Boshafte, im principio individuationis befangen, einen mächtigen Unterschied zwischen sich und den andern Individuen machen, so erkennt der es Durchschauende, der Edle, daß der Unterschied zwischen ihm und den Andern nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört; er erkennt unmittelbar und ohne Schlüsse (also intuitiv), daß das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieses sich sogar auf die Thiere und die ganze Natur erstreckt; daher wird er auch kein Thier quälen. (W. I, 439 fg.; II, 688.)

„Die Individuation ist real, das principium individuationis ist die Ordnung der Dinge an sich" ist die allem Egoismus und aller Bosheit, so wie der Verkennung der ewigen Gerechtigkeit zu Grunde liegende Erkenntniß. „Die Individuation ist bloße Erscheinung (Vorstellung)" ist die Erkenntniß, auf welcher alle ächte Tugend, so wie das Begreifen der ewigen Gerechtigkeit beruht, und welche auf ihrem Gipfel als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben nicht blos des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. (E. 270 ff. W. I, 416—419. P. II, 337. W. I, 299. 355.)

3) Durchbrechung des principii individuationis im animalischen Magnetismus und in der Magie. (S. Magie und Magnetismus.)

4) Das Grausen beim Irrewerden am principio individuationis.

So sehr auch das Bewußtsein befangen ist im principio individuationis und in Folge dessen Jeder eine absolute Scheidung zwischen seinem Selbst und den andern Individuen macht, so lebt doch in der innersten Tiefe eines Jeden die ganz dunkle Ahndung, daß ihm die Andern so fremd nicht sind, sondern er einen Zusammenhang mit ihnen hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht schützen kann. Aus dieser Ahndung stammt jenes so unvertilgbare und allen Menschen (ja vielleicht selbst den klügern Thieren) gemeinsame Grausen, das sie plötzlich ergreift, wenn sie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint; z. B. wenn es scheint, daß irgend eine Veränderung ohne Ursache vor sich gienge, oder ein Gestorbener wieder da wäre, oder sonst irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nahe wäre. Das ungeheure Entsetzen über so etwas gründet sich darauf, daß sie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erscheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten. (W. I, 417. H. 340 fg.)

II. Individualität.

1) Die Individualität als im Ding an sich wurzelnde Erscheinung.

Individualität gehört der blossen Erscheinung an, indem sie als Vielheit des Gleichartigen durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum bedingt ist. (W. II, 370 fg.; I, 324. 327.) Die Vielheit der Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Causalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniß des Individuums als solchen fällt, ist. (W. I, 199.) Das Individuum als solches ist nicht frei; denn es ist nicht Wille als Ding an sich, sondern schon Erscheinung des Willens und als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grunde, eingegangen. (W. I, 135.) Das Individuum, bei seinem unveränderlichen angeborenen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Causalität streng bestimmt, ist nur die Erscheinung. Das dieser zum Grunde liegende Ding an sich, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Acte, ist Eines und unveränderlich. (E. 175.) Die Individualität beruht jedoch nicht allein auf dem principio individuationis und ist daher nicht durch und durch bloße Erscheinung, sondern wurzelt im Dinge an sich. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen, gehört zu den transscendenten, die Formen und Functionen unsers Intellects übersteigenden Fragen. (P. II, 243. H. 397 fg.) Es ließe sich auf die Frage, wie tief im Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität gehen, allenfalls noch antworten: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf; denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. (W. II, 734.)

Die Individualität inhärirt zwar zunächst nur dem Intellect, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist; dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und ebenso andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. (W. II, 698.)

2) Die Individualität auf den verschiedenen Stufen der Natur.

Auf den obern Stufen der Objectität des Willens sehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen, als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollständige Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesammte Corporisation mitbegreift. Diese Individualität hat bei Weitem in solchem Grade kein Thier; sondern nur die obern Thiere haben einen Anstrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrscht. Während nun also jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisirte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehen ist, bei den Thieren aber dieser Individualcharakter im Ganzen fehlt und seine Spur immer mehr verschwindet, je weiter sie vom Menschen abstehen, die Pflanzen endlich gar keine andern Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens, des Klimas und andern Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen; so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Blos der Krystall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehen. Die Individuen derselben Gattung von Krystallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen. Das Individuum aber als solches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet sich durchaus nicht mehr in der unorganischen Natur. Alle ihre Erscheinungen sind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objectivation des Willens, welche sich durchaus nicht (wie in der organischen Natur) durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweise aussprechen, objectiviren; sondern sich allein in der Species und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen. (W. I, 155—157.)

Innerhalb der menschlichen Gattung ist die Individualität am stärksten ausgeprägt bei den Genie's; denn ihre Originalität ist so groß, daß nicht nur ihre Verschiedenheit von den übrigen Menschen augenfällig wird, sondern auch zwischen allen je da gewesenen Genies selbst ein gänzlicher Unterschied des Charakters und Geistes Statt findet, vermöge dessen jedes derselben an seinen Werken der Welt ein Geschenk dargebracht hat, welches sie außerdem von gar keinem Andern in der gesammten Gattung jemals hätte erhalten können. Darum eben ist Ariosto's natura lo fece, e poi ruppe lo stampo ein so überaus treffendes Gleichniß. (P. II, 89.)

Zu bewundern ist es, wie die Individualität jedes Menschen (d. h. dieser bestimmte Charakter mit diesem bestimmten Intellect) gleich einem eindringenden Färbestoff, alle Handlungen und Gedanken desselben, bis auf die unbedeutendsten herab, genau bestimmt; in

Folge wovon der ganze Lebenslauf, d. h. die äußere und innere Geschichte, des Einen so grundverschieden von der des Andern ausfällt. (P. II, 246.)

3) Die Sprache der Natur in Bezug auf die Individuen.

Die Form der Erscheinung des Willens zum Leben ist Zeit, Raum und Causalität, mittelst dieser aber die Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von dessen Erscheinung das Individuum gleichsam nur ein einzelnes Exemplar oder Specimen ist, so wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieses, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist, und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt, indem sie für dieselbe so verschwenderisch sorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für sie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in diesen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich sind; daher sie stets bereit ist, das Individuum fallen zu lassen. Ganz naiv spricht hiedurch die Natur selbst die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentlich Realität haben, d. h. vollkommene Objectität des Willens sind. (W. I, 325; II, 401 fg. — Vergl. über das Verhältniß der Individuen zur Idee und zur Gattung die beiden Artikel Idee und Gattung.)

Die Natur widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von Innen oder von Außen, vom Centrum oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuo; denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insect, oder ein Wurm, die Natur selbst also aus ihm redet: „Ich allein bin Alles in Allem, an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts." Hingegen vom allgemeinen Standpunkt aus, also von außen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft. Das Individuum ist nichts." Dieser offenbare Widerspruch läßt sich so erläutern: Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach Außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, sonach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendste Individuum,

jedes Ich, von Innen gesehen, Alles in Allem; von Außen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf beruht der große Unterschied zwischen Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. (W. II, 687 fg. P. II, 236. Vergl. auch unter Bewußtsein: Duplicität des Bewußtseins.)

4) Zersetzung des Individuums durch den Tod.

Jeder hat einen väterlichen und einen mütterlichen Bestandtheil (vergl. Vererbung); und wie diese durch die Zeugung vereint werden, so werden sie durch den Tod zersetzt, welcher also das Ende des Individuums ist. Dieses Individuum ist es, dessen Tod wir so sehr betrauern, im Gefühl, daß es wirklich verloren gehe, da es eine bloße Verbindung war, die unwiederbringlich aufhört. Es findet aber auch eine Palingenesie statt, indem der Wille beharrt und, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellect erhält. Das Individuum zersetzt sich also wie ein Neutralsalz, dessen Basis sodann mit einer andern Säure sich zu einem neuen Salz verbindet. (P. II, 293 fg. W. II, 574 fg.)

Die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu sein, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. (W. II, 561.) Die Individualität ist keine Vollkommenheit, sondern eine Beschränkung; daher ist, sie los zu werden, kein Verlust, vielmehr Gewinn. (P. II, 299.) Wenn man stirbt, sollte man seine Individualität abwerfen, wie ein altes Kleid, und sich freuen über die neue und bessere, die man jetzt, nach erhaltener Belehrung, dagegen annehmen wird. (P. II, 301.)

Wenn wir unser eigenes Wesen durch und durch, bis ins Innerste, ganz erkannt hätten, würden wir es lächerlich finden, die Unvergänglichkeit des Individuums zu verlangen; weil dies hieße, jenes Wesen selbst gegen eine einzelne seiner zahllosen Aeußerungen — Fulgurationen aufgeben. (P. II, 301.)

Dem individuellen Dasein liegt ein ganz anderes, dessen Aeußerung es ist, unter. Dieses kennt keine Zeit, also auch weder Fortdauer, noch Untergang. (P. II, 301.)

5) Psychologische Bemerkung über den Schmerz beim Tode eines befreundeten Individuums.

Der tiefe Schmerz, beim Tode jedes befreundeten Wesens, entsteht aus dem Gefühle, daß in jedem Individuo etwas Unaussprechliches,

ihm allein Eigenes und daher durchaus Unwiederbringliches liegt. Omne individuum ineffabile. Dies gilt selbst vom thierischen Individuo, wo es am lebhaftesten Der empfinden wird, welcher zufällig ein geliebtes Thier tödtlich verletzt hat und nun seinen Scheideblick empfängt, welches einen herzzerreißenden Schmerz verursacht. (P. II, 621.)

6) Psychologische Bemerkung über die Ursachen irriger Beurtheilung fremder Individuen.

Daß wir uns so oft in Andern irren ist nicht immer geradezu Schuld unserer Urtheilskraft, sondern entspringt meistens daraus, daß unser Intellect vom Willen und den Affecten beeinflußt ist, indem wir nämlich, ohne es zu wissen, gleich Anfangs durch Kleinigkeiten für, oder gegen sie eingenommen sind. Sehr oft liegt es auch daran, daß wir von den an ihnen wahrgenommenen Eigenschaften noch auf andere schließen, die wir für unzertrennlich von jenen, oder aber für mit ihnen unvereinbar halten, z. B. von wahrgenommener Freigebigkeit auf Gerechtigkeit, von Frömmigkeit auf Ehrlichkeit u. s. w., welches vielen Irrthümern die Thüre öffnet, in Folge theils der Seltsamkeit der menschlichen Charaktere, theils der Einseitigkeit unsers Standpunktes. Zwar ist der Charakter durchweg consequent und zusammenhängend, aber die Wurzel seiner sämmtlichen Eigenschaften liegt zu tief, als daß man aus vereinzelten Datis bestimmen könnte, welche, im gegebenen Fall, zusammen bestehen können und welche nicht. (P. II, 622 fg.)

Induction, s. Epagoge und Methode.

Inferiorität.

Geistige Ueberlegenheit zu zeigen ist kein Mittel sich in Gesellschaft beliebt zu machen, erregt vielmehr Haß und Groll. Denn merkt und empfindet Einer große geistige Ueberlegenheit an Dem, mit welchem er redet, so macht er im Stillen den Schluß, daß in gleichem Maße der Andere seine Inferiorität merke. Dieses Enthymem erregt seinen Haß. Hingegen gereicht in Gesellschaft geistige Inferiorität zur wahren Empfehlung. Denn was für den Leib die Wärme, das ist für den Geist das wohlthuende Gefühl der Ueberlegenheit; daher Jeder instinctmäßig sich Dem nähert, der es ihm verheißt, d. h. dem entschieden tiefer Stehenden an Eigenschaften des Geistes, bei Männern, an Schönheit, bei Weibern. Demzufolge sind unter Männern die dummen und unwissenden, unter Weibern die häßlichen allgemein beliebt und gesucht. (P. I, 489—491.)

Injurie.

1) Charakter der Injurie.

Die Injurie, das bloße Schimpfen, ist eine summarische Verläumdung, ohne Angabe der Gründe. Durch dieselbe legt Der, der sich ihrer bedient, an den Tag, daß er nichts Wirkliches und Wahres gegen den Andern vorzubringen hat; da er sonst Dieses als die Prämissen

4) Ueber das Fliegen kleiner Insecten in die Lichtflamme.

Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt; daher liegt auf diesen Stufen die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insecten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen. (E. 39.)

Was die Frage betrifft, ob die Natur den Insecten nicht wenigstens so viel Verstand hätte ertheilen sollen, wie nöthig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichter gießen und anzünden würden, und natura nihil agit frustra. Also blos zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insecten nicht aus. (N. 50. M. 166 fg.)

Inspiration.

1) Inspiration des Genies. (S. unter Genie: Instinctartige Nothwendigkeit des Wirkens des Genies.)

2) Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller.

Bei den inspirirten Schriftstellern des Neuen Testaments müssen wir bedauern, daß die Inspiration sich nicht auch auf Sprache und Stil erstreckt hat. (H. 430.)

Instanz, s. Epagoge und Apagoge.

Instinct.

1) Der Instinct als ein zweckmäßiges Wirken ohne Erkenntniß des Zwecks.

Daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, sehen wir an dem Instinct und den Kunsttrieben der Thiere. Daß sie Vorstellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem sie (in den Instincthandlungen) gerade so hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt, u. s. w. In solchem Thun der Thiere ist doch offenbar wie in ihrem übrigen, der Wille thätig; aber er ist in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist. (W. I, 136. 180; II, 391.)

2) Verhältniß der Instinctleitung zur Leitung durch Motivation.

Der Gegensatz zwischen dem Bewegtwerden des Willens entweder durch Instinct (von Innen), oder durch Motivation (von Außen), ist kein so scharfer, wie es scheint, sondern läuft im Grunde auf einen

Unterschied des Grades zurück. Denn das Motiv wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt, und welchen das jedesmalige Motiv nur für den concreten Fall individualisirt. Andererseits wirkt der Instinct, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, nicht durchaus nur von Innen, sondern auch erwartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeußerung bestimmt. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinct, untergeordnet jedoch auch der Intellect thätig ist; der Instinct nämlich giebt das Allgemeine, die Regel, der Intellect das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Instinct-Arbeit offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt. (W. II, 391 fg. 395 fg. E. 34.) Demnach ist der Unterschied des Instincts vom bloßen Charakter so fest zu stellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein ganz speciell bestimmtes Motiv in Bewegung gesetzt wird; während der Charakter zwar ebenfalls eine bleibende Willensbeschaffenheit ist, jedoch eine durch sehr verschiedene Motive bewegbare und diesen sich anpassende. Man könnte demnach den Instinct erklären als einen über alle Maßen einseitigen und streng determinirten Charakter. (W. II, 392.)

3) Antagonismus zwischen Instinct und Leitung durch Motivation.

Das Bestimmtwerden durch bloße Motivation setzt schon eine gewisse Weite der Erkenntnißsphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellect voraus; daher es den obern Thieren, vorzüglich aber dem Menschen eigen ist; während das Bestimmtwerden durch Instinct nur so viel Intellect erfordert, wie nöthig ist, das ganz speciell bestimmte eine Motiv, welches allein und ausschließlich Anlaß zur Aeußerung des Instincts wird, wahrzunehmen; weshalb es in der Regel nur bei den Thieren der untern Classen, namentlich den Insecten, Statt findet. Daher ist auch das Gehirn bei diesen Thieren nur schwach entwickelt und ihre äußern Handlungen stehen großentheils unter der selben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor sich gehenden Functionen, also dem Gangliensystem, welches daher bei ihnen überwiegend entwickelt ist. Diesem Allen gemäß stehen Instinct und Leitung durch bloße Motivation in einem gewissen Antagonismus, in Folge dessen jener sein Maximum bei den Insecten, diese ihres beim Menschen hat und zwischen beiden die Actuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem das Cerebral- oder Gangliensystem überwiegend entwickelt ist. (W. II, 392 fg.) Jedoch ist beim Menschen die Geschlechtsliebe und der Zeugungsact dem Instinct unterworfen. (W. II, 585. 614—618. Vergl. unter Geschlechtsliebe: Die Rolle des Instincts in der Geschlechtsliebe.)

4) Verwandtschaft des Instincts mit dem Somnambulismus.

Daß das instinctive Thun und die Kunstverrichtungen der Insecten hauptsächlich vom Gangliensystem aus geleitet werden, dies giebt diesem Thun eine bedeutsame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, statt des Gehirns, der sympathische Nerv die Leitung auch der äußern Action übernommen hat; die Insecten sind demnach gewissermaßen natürliche Somnambule. Was bei Somnambulen vorkommt, daß ihnen ist, als müßten sie eine bestimmte Handlung verrichten, ohne daß sie wissen warum, das geht auch in den Insecten bei den Kunsttrieben vor; der jungen Spinne ist, als müßte sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt, noch versteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates und an alle die merkwürdigen Fälle erinnert, wo Menschen, aus einer dunkeln Ahndung, also ohne Kenntniß des Grundes, gewisse Handlungen zu unterlassen sich getrieben fühlen. (W. II, 393 fg.)

5) Wechselseitige Erläuterung des Instincts und des organisirenden Wirkens der Natur.

Es ist, als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Productionen dem Forscher einen erläuternden Commentar an die Hand geben wollen in den Insecten und Kunsttrieben der Thiere. Denn so, wie in diesen die Thiere auf einen Zweck hinarbeiten, ohne ihn zu erkennen, gerade so wirkt auch die organisirende Natur, weshalb sich von der Endursache (im organisirenden Wirken der Natur) die paradoxe Erklärung geben läßt, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich der Wille ist; so ist er es auch im organisirenden Wirken der Natur. (W. II, 391.) Ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinander gelegten Organismus erblicken. Wie im thierischen Organismus, so in der Insectengesellschaft ist die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor. (W. II, 394 fg.) Die Instincte und die thierische Organisation erläutern einander wechselseitig, besonders auch durch die in beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. (W. II, 397. N. 47 fg. S. Anticipation.)

Intellect.

I. Der reine Intellect.

Die Welt als Vorstellung, die objective Welt, hat gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subject schlechthin, den reinen Intellect ohne die Formen seines Erkennens, und dann die reine Materie ohne Form und Qualität. Beide sind die Grundbedingungen

aller empirischen Anschauung. Beide sind in keiner Erfahrung gegeben, werden aber in jeder vorausgesetzt. Wie das reine Subject des Erkennens nicht in der Zeit ist, da die Zeit erst die nähere Form alles Vorstellens ist, so ist dem entsprechend die ihm als Correlat gegenüberstehende reine Materie ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Man kann die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objects angenommenen Subjects. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Ding an sich; aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraction herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben. Beide sind Correlata, d. h. Eines ist nur für das Andere da; beide stehen und fallen mit einander. (W. II, 18.)

II. Der empirische Intellect.

1) Secundäre Natur des Intellects.

Der Wille als Ding an sich macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus; an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtsein ist bedingt durch den Intellect (Subject der Erkenntniß) und dieser ist blos Accidenz unseres Wesens; denn er ist eine Function des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Product, ja insofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direct eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung blos dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objectität, des individuellen Willens. Der Intellect ist also das secundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellect physisch; — der Intellect ist, wie seine Objecte, bloße Erscheinung, Ding an sich ist allein der Wille; oder, mehr bildlich, mithin gleichnißweise geredet: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellect das Accidenz; — der Wille ist die Materie, der Intellect die Form; — der Wille ist die Wärme, der Intellect das Licht. (W. II, 224 fg. 306. E. 132. N. 50 fg. P. II, 47—50.)

Die einfachste, unbefangene Selbstbeobachtung, zusammengehalten mit dem anatomischen Ergebniß, führt zu dem Resultat, daß der Intellect, wie seine Objectivation, das Gehirn (s. Gehirn), nebst diesem anhängenden Sinnenapparat, nichts Anderes sei, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von außen, nicht aber unser ursprüngliches und eigentliches inneres Wesen ausmache; also, daß in uns der Intellect nicht Dasjenige sei, was in der Pflanze die treibende Kraft, oder im Steine die Schwere, nebst chemischen Kräften, ist; — als dieses ergiebt sich allein der Wille. Sondern der Intellect ist in uns Das, was in der Pflanze die Empfänglichkeit für äußere

Einflüsse, für physikalische und chemische Einwirkungen; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gesteigert ist, daß, vermöge ihrer, die ganze objective Welt, die Welt als Vorstellung sich darstellt. (P. II, 49.) Die secundäre Natur des Intellect im Verhältniß zum Willen als dem Primären geht besonders aus Folgendem hervor: Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellect immer schwächer und unvollkommener werden; aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden Affecten. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich zukommt, läßt sein Wesen keine Grade zu, blos seine Erregung hat Grade. Der Intellect hingegen hat nicht blos Grade der Erregung, sondern auch Grade seines Wesens selbst. (W. II, 230—232.)

Der Intellect ermüdet, der Wille ist unermüdlich. Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft. Wollen hingegen geht von selbst und ohne alle Mühe vor sich. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen. Der Intellect hingegen entwickelt sich langsam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend. Der Intellect ist oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit; er bedarf der Ruhe nach der Anstrengung und wird durch anhaltende Arbeit abgestumpft. Der Wille hingegen ist nie träge und ruht nie; denn im tiefen Schlaf wirkt er noch als Lebenskraft. Der Intellect ist mannigfachen Schwächen und Unvollkommenheiten unterworfen; das Wollen geht allemal vollkommen von Statten. (W. II, 236—241.)

Der Intellect erfährt Störungen und Trübungen vom Willen; er wird unfähig, richtig zu operiren, sobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth. Entsprechende, unmittelbare Störungen des Willens durch den Intellect hingegen giebt es nicht. Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung des Willens durch den Intellect ist die ganz exceptionelle, daß das Genie der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entschieden hinderlich ist. (W. II, 241—247.)

Die Herrschaft des Willens über den Intellect zeigt sich nicht blos in den Störungen und Hemmungen, die dieser von jenem erfährt, sondern auch in den Förderungen und Steigerungen, die seine Functionen durch den Antrieb und Sporn des Willens erhalten; der Intellect gehorcht dem Willen. Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellect, sondern dieser ist blos der Ministerrath jenes Souverains. Ueber die Grundrichtung des Willens hat der Intellect keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei. (W. II, 247—252.)

Der Intellect ist kalt, nimmt an Nichts Antheil oder Interesse, — man sagt: der kalte Verstand; der Wille erst giebt einer Unterredung oder Untersuchung die Wärme. Das Interesse entscheidet über Anerkennung oder Verwerfung der Wahrheit, so wie über die Würdigung der Leistungen. (W. II, 253—255.) Dem erkennenden Subject (Intellect) für sich ist an nichts gelegen. (W. II, 570 fg.)

Vorzüge und Fehler des Intellects werden dem Individuum nicht als Verdienst und Schuld zugerechnet, hingegen Vorzüge und Fehler des Willens (Charakters). Die moralische Schätzung Anderer und unserer selbst bezieht sich nicht auf die intellectuelle Begabung, die Geistesgaben, die man allezeit als ein Geschenk der Natur angesehen hat, sondern auf die Beschaffenheit des Willens, die man als den Kern, das Wesen, die Essenz des Menschen ansieht. Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung, diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters vorbehalten. (W. II, 258—263. Vergl. auch unter Herz: Gegensatz zwischen Herz und Kopf.)

Der Intellect erleidet höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit, während der Wille und Charakter von diesen unberührt bleibt. Während der Intellect eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, nimmt der Wille hieran keinen Theil, als nur, sofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeugs, des Intellects, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat. (W. II, 263—267.)

Der Intellect wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille. Aus dieser Heterogeneität Beider, nebst der secundären Natur des Intellects, wird es begreiflich, daß der Mensch in der Tiefe seines Selbstbewußtseins sich ewig und unzerstörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung über seine Lebensdauer hinaus haben kann. (W. II, 306.)

2) Zweck des Intellects.

Zum Dienste eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht; daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen, oder ihr Wesen an sich aufzufassen. (W. II, 156. 284. 322 fg. N. 69. P. II, 103. 290. Vergl. auch unter Bewußtsein: Ursprung und Zweck des Bewußtseins.)

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Thiergestalt, der Wille mit einem Intellect ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher haben die Alten den Intellect das Hegemonikon, d. h. den Wegweiser und Führer genannt. Demzufolge ist der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Diejenigen Thiere, die im Verhältniß zu ihrer Organisation, ihrer Lebensweise, Lebensdauer und Prolification mehr

Intellect brauchten, haben dessen auch offenbar viel mehr. (Vergl. Affe und Elephant.) Im Menschen steht der den Thieren so sehr überlegene Intellect doch eben nur im Verhältniß theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit übersteigen, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und seiner verhältnißmäßig schwächern Muskelkraft, endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderte. Alle diese großen Forderungen mußten durch intellectuelle Kräfte gedeckt werden; daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellect als das Secundäre, Untergeordnete, blos den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. (N. 48—51.)

3) Die Stufen des Intellects in der aufsteigenden Thierreihe und im Menschengeschlecht.

In dem Maaße, als in der aufsteigenden Thierreihe der Intellect sich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, sondert sich das Erkennen immer deutlicher vom Wollen und wird dadurch reiner. (W. II, 329. S. unter Erkenntniß: Grade der Erkenntniß, und unter Bewußtsein: Unterschiede des Bewußtseins.) Auf dem Grade dieser Sonderung beruht im tiefsten Grunde der Unterschied und die Stufenfolge der intellectuellen Fähigkeiten, sowohl zwischen verschiedenen Thierarten, als auch zwischen menschlichen Individuen; er giebt also das Maaß für die intellectuelle Vollkommenheit dieser Wesen. Das Thier nimmt die Dinge nur so weit wahr, als sie Motive für seinen Willen sind. Hingegen faßt selbst der stumpfste Mensch die Dinge schon einigermaßen objectiv auf; jedoch bei den Wenigsten erreicht dies den Grad, daß sie einer rein objectiven Prüfung und Beurtheilung der Sachen fähig wären. Die Objectivität der Erkenntniß hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellects und seiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchster das Genie ist. (S. Genie.) Die Steigerung der Intelligenz vom dumpfsten thierischen Bewußtsein bis zu dem des Menschen ist also eine fortschreitende Ablösung des Intellects vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweise, im Genie eintritt. (W. II, 330. N. 74—78.)

Auf der erst im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellects vom Willen und folglich des Motivs von der Handlung beruht der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. (N. 77 fg. Vergl. unter Freiheit: Wo die moralische Freiheit liegt.)

4) Sparsamkeit der Natur in Ertheilung des Intellects.

Dem Gesetze der Sparsamkeit der Natur ist es völlig gemäß, daß sie die geistige Eminenz überhaupt höchst Wenigen, und das Genie nur als die seltenste aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des

Menschengeschlechts aber mit nicht mehr Geisteskräften ausstattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und sich beständig vermehrenden Bedürfnisse des Menschengeschlechts machen es nothwendig, daß der bei weitem größte Theil desselben sein Leben mit grob körperlichen und ganz mechanischen Arbeiten zubringt; wozu sollte nun diesem ein lebhafter Geist, eine glühende Phantasie, ein subtiler Verstand, ein tief eindringender Scharfsinn? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher also ist die Natur mit dem kostbarsten aller ihrer Erzeugnisse am wenigsten verschwenderisch umgegangen. — Beachtenswerth ist es, daß im Süden, wo die Noth des Lebens weniger schwer auf dem Menschengeschlechte lastet und mehr Muße gestattet, auch die geistigen Fähigkeiten, selbst der Menge, sogleich regsamer und feiner werden. (W. II, 321.)

5) Beschränkung des Intellects auf Erscheinungen.

Aus der Bestimmung des Intellects, das Medium der Motive, die Leuchte und der Lenker der Schritte des Willens zu sein, erklärt es sich, warum er unzulänglich ist, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist eben ursprünglich nicht bestimmt, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen in Bezug auf unsern Willen uns zu zeigen. Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und dringt nicht in das Innere der Wesen. Schon die christlichen Mystiker erklären den Intellect, indem sie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. (W. II, 195.) Ein solches ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen, wie der Intellect, wird seiner Natur nach stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist. (W. II, 322—327.) Da die Erkenntniß nur zum Behuf der Erhaltung jedes thierischen Individui da ist; so ist auch ihre ganze Beschaffenheit, alle ihre Formen, wie Zeit, Raum u. s. w. blos auf die Zwecke eines solchen eingerichtet. Diese nun erfordern blos die Erkenntniß von Verhältnissen zwischen einzelnen Erscheinungen, keineswegs aber die vom Wesen der Dinge und dem Weltganzen. (P. II, 103. Vergl. auch unter Bewußtsein: Beschränkung des Bewußtseins auf Erscheinungen, und unter Ding an sich: Warum unsere Erkenntniß des Dinges an sich keine adäquate ist.)

6) Unvollkommenheiten des Intellects.

a) Wesentliche Unvollkommenheiten.

Die größte der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellects entspringt aus dem Gebundensein an die Form der Zeit, welches macht, daß wir Alles nur successive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden. Um das Eine zu ergreifen, muß der Intellect das Andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm

zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Auf dieser Unvollkommenheit des Intellects beruht das Rhapsodische und oft Fragmentarische unsers Gedankenlaufs, und aus diesem entsteht die unvermeidliche Zerstreuung unsers Denkens. In Folge des unvermeidlich Zerstreuten und Fragmentarischen alles unsers Denkens und des dadurch herbeigeführten Gemisches der heterogensten Vorstellungen haben wir nur eine halbe Besinnung. Aus der Form der Zeit folgt, wie die Zerstreuung, so auch die Vergeßlichkeit des Intellects.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellects werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß des Willens auf seine Operationen, d. i. den Einfluß der Interessen, Neigungen, Affecte, Leidenschaften.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellects kommt endlich noch die des Alterns mit dem Gehirn und folglich des Abnehmens seiner Energie. (W. II, 150—156.)

b) Unwesentliche Unvollkommenheiten.

Die nachgewiesenen wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellects werden im einzelnen Falle stets noch durch unwesentliche erhöht. Nie ist der Intellect in jeder Hinsicht, was er möglicherweise sein könnte; die ihm möglichen Vollkommenheiten stehen einander so entgegen, daß sie sich ausschließen. Daher kann Keiner Plato und Aristoteles, oder Shakespeare und Newton, oder Kant und Goethe zugleich sein. Die Unvollkommenheiten des Intellects hingegen vertragen sich sehr wohl zusammen. Seine Functionen hängen von so vielen (anatomischen und physiologischen) Bedingungen ab, daß ein auch nur in einer Richtung entschieden excellirender Intellect zu den seltensten Naturerscheinungen gehört. (W. II, 156—162.)

7) Verunreinigungen des Intellects.

Was für die äußere Körperwelt das Licht, das ist für die innere Welt des Bewußtseins der Intellect. Denn dieser verhält sich zum Willen, also auch zum Organismus, der ja blos der objectiv angeschaute Wille ist, ungefähr so, wie das Licht zum brennenden Körper und dem Oxygen, bei deren Vereinigung es ausbricht. Und wie dieses um so reiner ist, je weniger es sich mit dem Rauche des brennenden Körpers vermischt; so auch ist der Intellect um so reiner, je vollkommener er vom Willen, dem er entsprossen, gesondert ist. (P. II, 47.)

Es kann keinen Intellect geben, der nicht dem Wesentlichen und rein Objectiven der Erkenntniß ein diesem fremdes Subjectives, aus der den Intellect tragenden und bedingenden Persönlichkeit Entspringendes, also etwas Individuelles, beimischte, wodurch denn Jenes allemal verunreinigt wird. Der Intellect, bei welchem dieser Einfluß am geringsten ist, wird am reinsten objectiv, mithin der vollkommenste sein. Jedoch ein absolut objectiver, mithin vollkommen reiner Intellect ist

so unmöglich, wie ein absolut reiner Ton. — Zu den Verunreinigungen der Erkenntniß durch die ein für alle Mal gegebene Beschaffenheit des Subjects, die Individualität, kommen noch die direct aus dem Willen und seiner einstweiligen Stimmung, also aus dem Interesse, den Leidenschaften, den Affecten hervorgehenden. (P. II, 68—70.)

8) Die richtige Proportion zwischen Intellect und Wille.

Jedes animalische Wesen, zumal der Mensch, bedarf, um in der Welt bestehen und fortkommen zu können, einer gewissen Angemessenheit und Proportion zwischen seinem Willen und seinem Intellect. Je genauer und richtiger nun die Natur diese getroffen hat, desto leichter, sicherer und angenehmer wird er durch die Welt kommen. Inzwischen reicht eine bloße Annäherung zu dem eigentlich richtigen Punkte schon hin, ihn vor Verderben zu schützen. Es giebt demnach eine gewisse Breite innerhalb der Gränzen der Richtigkeit und Angemessenheit des besagten Verhältnisses. Die dabei geltende Norm ist nun folgende. Da die Bestimmung des Intellects ist, die Leuchte und der Lenker der Schritte des Willens zu sein; so muß, je heftiger, ungestümer und leidenschaftlicher der innere Drang eines Willens ist, desto vollkommener und heller der ihm beigegebene Intellect sein, damit die Heftigkeit des Wollens und Strebens den Menschen nicht irre führe und ins Verderben stürze. Hingegen kann ein phlegmatischer Charakter, also ein schwacher, matter Wille, schon mit einem geringen Intellect auskommen; ein mäßiger bedarf eines mäßigen. Jedes von der angegebenen Norm abweichende Mißverhältniß zwischen einem Willen und seinem Intellect ist geeignet, den Menschen unglücklich zu machen, folglich auch, wenn das Mißverhältniß das umgekehrte ist, d. i. wenn der Intellect, wie beim Genie, den Willen ganz unverhältnißmäßig überwiegt. (Vergl. Genie.) Solches Ueberwiegen ist für die Bedürfnisse und Zwecke des Lebens nicht blos überflüssig, sondern denselben geradezu hinderlich. Das Genie wird nie in der gemeinen Außenwelt und dem bürgerlichen Leben sich so zu Hause fühlen und so richtig eingreifen, wie der Normalkopf. Das Genie ist im Grunde ein monstrum per excessum, wie, umgekehrt, der leidenschaftliche, heftige Mensch, ohne Verstand, der hirnlose Wütherich, ein monstrum per defectum ist. (P. II, 616 fg.)

Intellectualität, der Anschauung. (S. Anschauung.)

Intelligenzen.

1) Scala der Hierarchie der Intelligenzen.

Die richtigste Scala zur Abmessung der Hierarchie der Intelligenzen liefert der Grad, in welchem sie die Dinge blos individuell, oder aber mehr und mehr allgemein auffassen. Das Thier erkennt nur das Einzelne als solches, bleibt also ganz in der Auffassung des Individuellen befangen. Jeder Mensch aber faßt das Individuelle in

Begriffe zusammen, und diese werden immer allgemeiner, je höher seine Intelligenz steht. Dringt nun die Auffassung des Allgemeinen auch in die intuitive Erkenntniß und erfaßt das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines; so entsteht die Erkenntniß der (Platonischen) Ideen. Diese ist ästhetisch, wird, wenn selbstthätig, genial und erreicht den höchsten Grad, wenn sie philosophisch wird, indem alsdann das Ganze des Lebens und der Welt in seiner wahren Beschaffenheit intuitiv aufgefaßt wird. Es ist der höchste Grad der Besonnenheit. Zwischen diesem und der blos thierischen Erkenntniß liegen unzählige Grade, die sich durch das immer allgemeiner Werden der Auffassung unterscheiden. (P. II, 78.)

2) Unterschied der Intelligenzen in der Qualität und Schnelligkeit des Denkens. (S. unter Denken: Qualität und Schnelligkeit des Denkens.)

Intelligibler Charakter, s. Charakter.

Interessante, das.

1) Gegensatz zwischen dem Interessanten und Schönen.

Das Wort „interessant" bedeutet überhaupt Das, was dem individuellen Willen Antheil abgewinnt, quod nostra interest. Dadurch scheidet sich das Interessante vom Schönen. Letzteres ist Sache der Erkenntniß und zwar der allerreinsten. Ersteres wirkt auf den Willen. Sodann besteht das Schöne im Auffassen der Ideen, welche Erkenntniß den Satz vom Grunde verlassen hat; hingegen das Interessante entsteht immer aus Verflechtungen, welche nur durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten möglich sind. (H. 44. 50. W. I, 208.)

2) Vereinbarkeit des Interessanten mit dem Schönen.

Obgleich das Interessante, als dem Schönen entgegengesetzt, nicht Zweck der Kunst ist, so findet es sich doch an den Werken der Dichtkunst, namentlich der epischen und dramatischen, und es muß also doch mit dem Hauptzweck der Kunst vereinbar sein. Es ist nun allerdings mit dem Schönen vereinbar, aber nur in einem eingeschränkten Maaße. Bei dramatischen und epischen Werken ist nämlich eine Beimischung des Interessanten nothwendig, wie flüchtige, blos gasartige Substanzen einer materiellen Basis bedürfen, um aufbewahrt und mitgetheilt zu werden. Das Interessante soll als Bindemittel der Aufmerksamkeit das Gemüth lenksam machen, dem Dichter zu allen Theilen seiner Darstellung zu folgen. Wenn das Interessante eben hinreicht, dieses zu leisten, so ist ihm vollkommen Genüge geschehen; denn es soll zur Verbindung der Bilder, durch welche der Dichter uns die Idee zur Erkenntniß bringen will, nur so dienen, wie eine Schnur, auf welche Perlen gereiht sind, sie zusammenhält und zum Ganzen einer Perlenschnur macht. Ueberschreitet hingegen das Interessante

dieses Maaß, so wird es dem Schönen nachtheilig. Das Interessante ist der Leib des Gedichts, das Schöne die Seele. Das Interessante ist die Materie, deren das Schöne als die Form bedarf, um sichtbar zu werden. (H. 50 fg.)

Interesse.

1) Das Interesse als die Bedingung jeder Handlung.

Interesse und Motiv sind Wechselbegriffe; Interesse heißt, woran mir gelegen ist, und dies ist überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt. Was ist folglich ein Interesse Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo also ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse; wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da sie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Interesse voraussetzt, daß folglich Kants Aufstellung einer zweiten, ganz neuen Art von Handlungen, nämlich von Handlungen ohne alles Interesse (indem der Wille sich beim Wollen aus Pflicht von allem Interesse lossage) falsch ist. (E. 165.)

2) Einfluß des Interesses auf den Intellect. (S. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects; unter Gedächtniß: Einfluß des Willens; unter Gedankenassociation: Der heimliche Lenker der Gedankenassociation.)

Interjectionen, s. Sprache.

Interpunktion.

Der „jetztzeitigen" Verhunzung der Sprache ist auch die Interpunktion zur Beute geworden, als welche heut zu Tage fast allgemein mit absichtlicher, selbstgefälliger Liederlichkeit gehandhabt wird. Nun aber steckt in der Interpunktion ein Theil der Logik jeder Periode, sofern diese dadurch markirt wird; daher ist eine solche absichtliche Liederlichkeit geradezu frevelhaft. Es liegt am Tage, daß eine laxe Interpunktion, wie etwa die französische Sprache, wegen ihrer streng logischen und daher kurz angebundenen Wortfolge, und die englische, wegen der großen Aermlichkeit ihrer Grammatik, sie zuläßt, nicht anwendbar ist auf relative Ursprachen, die, als solche, eine complicirte und gelehrte Grammatik haben, welche künstlichere Perioden möglich macht; dergleichen die griechische, lateinische und deutsche Sprache sind. (P. II, 573 fg.)

Intriguenstück, s. Drama.

Ironie, s. unter Lächerlich: Das absichtlich Lächerliche.

Irritabilität.

1) Die Irritabilität als eine Form der Lebenskraft. (S. Lebenskraft.)

2) **Die Irritabilität als Hauptcharakter des Thieres.** (S. Lebenskraft.)

3) **Das metaphysische Substrat der Irritabilität und ihr Verhältniß zur Sensibilität.**

Die Fähigkeit des Muskels zur Contraction heißt Irritabilität, d. h. Reizbarkeit; sie ist ausschließliche Eigenschaft des Muskels, wie Sensibilität ausschließliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser giebt zwar dem Muskel den Anlaß zu seiner Contraction; aber keineswegs ist er es, welcher, irgendwie mechanisch, den Muskel zusammenzöge, sondern dies geschieht ganz allein vermöge der Irritabilität, welche des Muskels selbsteigene Kraft ist. Das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels, also der Möglichkeit der Actuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, ist der Wille, der außerhalb der Causalkette liegt, und dessen Erscheinung daher, nicht Wirkung, die Muskelaction ist. In der Irritabilität objectivirt sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität. (W. II, 282 fg.) Der Wille ist in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieses Streben sich realisiren, also sich als Bewegung äußern; so muß diese Bewegung, eben als solche, irgend eine Richtung haben; diese Richtung aber muß durch irgend etwas bestimmt werden, d. h. sie bedarf eines Lenkers; dieser nun ist das Nervensystem. Denn der bloßen Irritabilität, wie sie in der Muskelfaser liegt und an sich purer Wille ist, sind alle Richtungen gleichgültig; also bestimmt sie sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die strebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. (W. II, 285 fg.)

4) **Zusammenhang der Irritabilität mit dem Blute.**

Die Muskeln sind das Product und Verdichtungswerk des Blutes, ja, gewissermaßen nur festgewordenes, gleichsam geronnenes oder krystallisirtes Blut. Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verschieden angenommen werden von der, die nachher als Irritabilität auf Nervenreiz denselben bewegt. Zudem beweist den nahen Zusammenhang zwischen dem Blut und der Irritabilität auch dieses, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität sogleich ungemein schwach ist, wie bei den Batrachiern. (W. II, 286.)

Irrlehre.

Eine Irrlehre, sei sie aus falscher Ansicht gefaßt, oder aus schlechter Absicht entsprungen, ist stets nur auf specielle Umstände, folglich auf eine gewisse Zeit berechnet; die Wahrheit allein auf alle Zeit, wenn

sie auch eine Weile verkannt, oder erstickt werden kann. Denn sobald nur ein wenig Licht von innen, oder ein wenig Luft von außen kommt, findet sich Jemand ein, sie zu verkündigen, oder zu vertheidigen. Weil sie nämlich nicht aus der Absicht irgend einer Partei entsprungen ist; so wird, zu jeder Zeit, jeder vorzügliche Kopf ihr Verfechter. (P. II, 15.)

Irrthum.

1) Unterschied zwischen Irrthum und Schein.

Das vom Verstande richtig Erkannte ist Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Object (Leib), auf deren Ursache; das von der Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, d. i. ein Urtheil, welches zureichenden Grund hat. Der Realität nun steht der Schein (das fälschlich Angeschaute) als Trug des Verstandes, der Wahrheit steht der Irrthum (das fälschlich Gedachte) als Trug der Vernunft gegenüber. (W. I, 28. G. 71 fg. F. 16.)

Schein tritt alsdann ein, wenn eine und dieselbe Wirkung durch zwei gänzlich verschiedene Ursachen herbeigeführt werden kann, deren eine sehr häufig, die andere selten wirkt; der Verstand, der kein Datum hat, zu unterscheiden, welche Ursache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieselbe ist, setzt dann allemal die gewöhnliche Ursache voraus, und weil seine Thätigkeit nicht reflectiv und discursiv ist, sondern intuitiv (s. Anschauung), so steht solche falsche Ursache als angeschautes Object vor uns da, welches eben der falsche Schein ist. Der Schein entsteht entweder, wie beim Doppeltsehen und Doppelttasten, dadurch, daß die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind; oder er entsteht dadurch, daß eine Wirkung, welche die Sinne sonst täglich und stündlich durch eine und dieselbe Ursache erhalten, einmal durch eine ganz andere Ursache hervorgebracht wird; so z. B. wenn man eine Malerei für ein Relief ansieht, oder ein ins Wasser getauchter Stab gebrochen erscheint, u. s. w.

Irrthum hingegen ist ein Urtheil der Vernunft, welches nicht zu etwas außer ihm in derjenigen Beziehung steht, die der Satz vom Grund (in der Gestalt des Erkenntnißgrundes) erfordert, also eine grundlose Annahme in abstracto, ein falsches Urtheil. (Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

Schein kann Irrthum veranlassen, wenn er Veranlassung zu einem falschen, d. h. des zureichenden Grundes ermangelnden Urtheil wird.

Der Irrthum läßt sich durch ein wahres Urtheil tilgen, der Schein aber nicht. Denn alle täuschenden Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist; ein solches kann blos den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten durch ein entgegengesetztes wahres, aber der Schein bleibt jeder abstracten (ver-

nünftigen) Erkenntniß zum Trotz unverrückbar stehen. Jedoch kann der Schein allmälig verschwinden, wenn seine Ursache bleibend ist und dadurch das Ungewohnte gewohnt wird. Wenn man z. B. die Augen immer in der schielenden Lage läßt, so sucht der Verstand seine Apprehension zu berichtigen und durch richtige Auffassung der äußern Ursache Uebereinstimmung zwischen den Wahrnehmungen auf verschiedenen Wegen, z. B. zwischen Sehen und Tasten hervorzubringen. (F. 16 fg. W. I, 28 fg. G. 71.)

2) Analogie zwischen Irrthum und Schein.

Die Möglichkeit des Irrthums ist ganz analog der des Scheines. Jeder Irrthum ist nämlich ein Schluß von der Folge auf den Grund, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann, außerdem aber nicht. Der Irrende setzt entweder der Folge einen Grund, den sie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verstand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, zeigt; oder aber, was der häufigere Fall ist, er bestimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, setzt jedoch zum Obersatz seines Schlusses von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die besagte Folge allemal nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entstehe, wozu ihn nur eine vollständige Induction berechtigen könnte. Daß der Irrende aber so verfährt, ist entweder Uebereilung, oder zu beschränkte Kenntniß der Möglichkeit, weshalb er die Nothwendigkeit der zu machenden Induction nicht weiß. Der Irrthum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund, der Schein stets nach dem Gesetze der Causalität und vom blossen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst, vollzogen, der Irrthum von der Vernunft im Denken vollzogen. (W. I, 94 fg.)

Die große Schwierigkeit des Urtheils beruht in den meisten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg stets unsicher ist. Hier liegt die Quelle alles Irrthums. (W. II, 97.)

3) Unterschied zwischen Irrthum und Rechnungsfehler.

Auf einen Schluß aus einem, oft nur fälschlich generalisirten hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrthum zurückzuführen sein; nur nicht etwa Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer sind, sondern Fehler; die Operation, welche die Begriffe der Zahlenangaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden, sondern eine andere statt ihrer. (W. I, 95.)

4) Unterschied zwischen Thier und Mensch in Hinsicht auf den Irrthum.

Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren; denn seine Motive liegen allein in der anschaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja nur das Wirkliche Raum findet; hingegen in die abstracten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. Daher steht der Mensch, durch die Vernunft den Gedanken zugänglich geworden, und weil zwar Vernunft (das Vermögen der Gedanken) Allen, Urtheilskraft aber nur Wenigen zu Theil geworden, dem Wahne offen, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben ist, die man ihm einredet und die, als Motive seines Willens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörtesten Extravaganzen, wie auch zu den seiner thierischen Natur widerstrebendsten Handlungen bewegen können, wovon besonders die Religionen und ihre Cultushandlungen zahlreiche und crasse Beispiele liefern. (W. II, 74 fg.)

5) Schädlichkeit des Irrthums.

Jeder Irrthum muß, früher oder später, Schaden stiften, und desto größern, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen; das Selbe wird im Großen von gemeinsamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menschheit zu verfolgen und auszurotten ist, und daß es keine privilegirte, oder gar sanctionirte Irrthümer geben kann. Der Denker soll sie angreifen, wenn auch die Menschheit, gleich einem Kranken, dessen Geschwür der Arzt berührt, laut dabei aufschriee. (W. II, 73 fg.) Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstracten der Irrthum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst Den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sclaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen. Man soll daher bestrebt sein, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen ist, weil dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; denn jeder Irrthum trägt ein Gift in seinem Innern. Es giebt keine unschädlichen Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. (W. I, 42. H. 440.) Jeder Irrthum stiftet unendlich mehr Schaden, als Nutzen. (E. 259.)

6) Die tragische und die komische Seite des Irrthums.

Die tragische Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Practischen, die komische ist dem Theoretischen vorbehalten. (W. I, 75.)

7) Was zur Perpetuirung der Irrthümer beiträgt.

Die Irrthümer werden durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen, ehe noch Erfahrung und Urtheilskraft zu ihrer Erschütterung da waren, perpetuirt. (W. II, 74.) Auch das den urtheilslosen Köpfen eigenthümliche Genügen an Worten trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. (W. II, 160.) Auch ist es natürlich, daß wir gegen jede neue, unsere bisherige Ueberzeugung erschütternde Ansicht uns abwehrend verhalten. Sehn wir also schon das Individuum hartnäckig im Festhalten seiner Irrthümer, so ist es die Masse noch viel mehr; an ihren ein Mal gefaßten Meinungen können Erfahrung und Belehrung sich Jahrhunderte lang vergeblich abarbeiten. Daher giebt es denn auch gewisse allgemein beliebte und fest accreditirte, folglich von Unzähligen mit Selbstgenügen nachgesprochene Irrthümer, wie z. B. „Selbstmord ist eine feige Handlung." „Wer Andern mißtraut, ist selbst unredlich." „Verdienst und Genie sind aufrichtig bescheiden." U. s. w. (P. II, 63 fg.)

Islam.

1) Charakter und Werth des Islam.

Der Islam, der ganz optimistisch ist, ist, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen. (W. II, 693.)

Daß mit dem metaphysischen Bedürfniß, aus welchem die Religionen entspringen und zu dessen Befriedigung sie dienen, die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht, beweist unter andern der Koran, dieses schlechte Buch, welches dennoch hinreichend war, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfniß zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. (W. II, 177 fg.)

2) Die dem Fatalismus der Mohammedaner zu Grunde liegende Wahrheit.

Wie die bei den Alten so feststehende Ansicht vom Fatum, so beruht auch der Fatalismus der Mohammedaner auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden. (E. 60.)

Italiener.

1) Charakter der Italiener.

Der Hauptzug im Nationalcharakter der Italiener ist vollkommene Unverschämtheit. Diese besteht darin, daß man eines Theils sich für nichts zu schlecht hält, also anmaßend und frech ist;

andern Theils sich für nichts zu gut hält, also niederträchtig ist. Wer hingegen Scham hat, ist für einige Dinge zu blöde, für andere zu stolz. Der Italiener ist weder das eine, noch das andere, sondern nach Umständen allenfalls furchtsam und hochfahrend. (M. 349.)

2) Vorzug der Italiener vor den Franzosen in der Kunst.

Italiener und Deutsche stimmen, trotz großer Verschiedenheit in vielen Stücken, doch überein im Gefühl für das Innige, Ernste und Wahre in der Kunst und treten dadurch in Gegensatz zu den Franzosen, welchen jenes Gefühl ganz abgeht, was sich überall verräth und besonders bei Vergleichung des Spiels der Rachel mit dem der Ristori bemerklich machte. (P. II, 635.)

3) Die italienische Sprache.

In die italienische Sprache ist der Begriff des Wollens so tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erforderniſſes, jedes Nothwendigseins angewendet wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza. (N. 96.)

J.

Jammer, s. Schlechtigkeit, und unter Gerechtigkeit: Ewige Gerechtigkeit.

Jehovah, s. Gott und Judenthum.

Jetztzeit.

1) Optimismus der Jetztzeit.

In der gegenwärtigen, geistig impotenten und sich durch die Verehrung des Schlechten in jeder Gattung auszeichnenden Periode, — welche sich recht passend mit dem selbstfabricirten, so prätentiösen, wie kakophonischen Worte „Jetztzeit" bezeichnet, als wäre ihr Jetzt das Jetzt κατ' ἐξοχήν, das Jetzt, welches heranzubringen alle andern Jetzt allein dagewesen, — entblöden die Pantheisten sich nicht, zu sagen, das Leben sei, wie sie es nennen, „Selbstzweck". — Wenn dieses unser Dasein der letzte Zweck der Welt wäre; so wäre es der albernste Zweck, der je gesetzt worden, möchten wir nun selbst, oder ein Anderer ihn gesetzt haben. (P. II, 306.)

Die Demagogen der „Jetztzeit" legen das dem menschlichen Dasein selbst unzertrennlich anhängende Elend auf freche und lügenhafte Weise den Regierungen zur Last. Sie sind nämlich, als Feinde des Christenthums, Optimisten; die Welt ist ihnen „Selbstzweck" und daher an

sich selbst, d. h. ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, ganz vortrefflich eingerichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückseligkeit. Die nun hiegegen schreienden kolossalen Uebel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu. (P. II, 275.)

2) Charakter- und Geschmacklosigkeit der Jetztzeit.

Die jetzige Zeit trägt, durch Mangel an Originalität, in Bauart, Geräthen, Möbeln, Kleidung u. s. w. den Stempel der Charakterlosigkeit. Mit welcher Ehrfurcht wird die Nachwelt unsere im elendesten Rokokostil aufgeführten Paläste und Landhäuser betrachten! — Aber schwerlich wird sie wissen, was sie auf Conterfeien und Daguerrotypen aus den Schuhputzerphysiognomien mit Sokratischen Bärten und aus den Stutzern im Costüme der Schacherjuden machen soll. Zur durchgängigen Geschmacklosigkeit dieses Zeitalters gehört auch, daß auf den Monumenten, welche man großen Männern errichtet, diese im modernen Costüme dargestellt werden. (P. II, 482 fg. Vergl. Denkmale.)

Ein luculentes Beispiel von Last ohne Stütze (den ästhetischen Forderungen der Baukunst zuwider) bieten die, an den Ecken mancher, im geschmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht, was sie trägt; sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüth. (W. II, 468.)

(Ueber die Verirrung der Musik der Jetztzeit, s. unter Musik: Abweg, auf welchem sich die Musik heutigen Tages befindet.)

3) Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.

Nie soll man der Kürze des Ausdrucks die Deutlichkeit, geschweige die Grammatik zum Opfer bringen. Den Ausdruck eines Gedankens schwächen, oder gar den Sinn einer Periode verdunkeln, oder verkümmern, um einige Worte weniger hinzusetzen, ist beklagenswerther Unverstand. Gerade Dies aber ist das Treiben jener falschen Kürze, die heut zu Tage im Schwange ist und darin besteht, daß man das Zweckdienliche, ja, das grammatisch, oder logisch Nothwendige wegläßt. In Deutschland sind die schlechten Scribenten jetziger Zeit von ihr, wie von einer Manie, ergriffen und üben sie mit unglaublichem Unverstand. (P. II, 559 ff. H. 53 ff. W. II, 136 ff.)

Das Leben der „Jetztzeit" ist eine große Gallopade; in der Litteratur giebt sie sich kund als äußerste Flüchtigkeit und Liederlichkeit. (P. II, 577.)

Journalisten, s. Schriftsteller.

Jubel, s. Freude.

Judenthum. Juden.

1) Historischer Ursprung des Judenthums.

Das Judenthum stammt aus der Zendreligion. Eine schlagende Bestätigung, daß Jehovah Ormuzd sei, liefert das erste Buch Esra

in der LXX (6, 24.) Auch das zweite Buch der Makkabäer, Cap. 1 und 2, auch Cap. 13, 8 beweist, daß die Religion der Juden die der Perser gewesen ist. Wie Jehovah eine Transformation des Ormuzd, so ist die entsprechende des Ahriman der Satan, d. h. der Widersacher, nämlich des Ormuzd. Die ausführliche Darlegung jenes Ursprungs hat geliefert J. G. Rhode in seinem Buche „die heilige Sage des Zendvolks". (P. II, 405—407. W. II, 714.)

2) Charakter des Judenthums.

Das Judenthum hat zum Grundcharakter Realismus und Optimismus, als welche nahe verwandt und die Bedingungen des eigentlichen Theismus sind, da dieser die materielle Welt für absolut real und das Leben für ein uns gemachtes, angenehmes Geschenk ausgiebt. Dadurch steht das Judenthum im Gegensatz zum Brahmanismus und Buddhaismus, deren Grundcharakter Idealismus und Pessimismus ist, da sie der Welt nur eine traumartige Existenz zugestehen und das Leben als Folge unserer Schuld betrachten. (P. II, 40. 405. 322.) In der Zendavestalehre, welcher bekanntlich das Judenthum entsprossen ist, wird das pessimistische Element doch noch durch den Ahriman vertreten. Im Judenthum hat aber dieser nur noch eine untergeordnete Stelle, als Satan. Das Judenthum verwendet ihn sogleich zur Nachbesserung seines optimistischen Grundirrthums, nämlich zum Sündenfall, der nun das pessimistische Element in jene Religion bringt und noch der richtigste Grundgedanke derselben ist; obwohl er in den Verlauf des Daseins verlegt, was als Grund desselben und ihm vorhergängig dargestellt werden müßte. (P. II, 405. W. II, 714. Vergl. auch Bibel.)

Monotheismus und Judenthum sind Wechselbegriffe. (P. I, 44. 138; II, 280.) Das Judenthum, welches ursprünglich die einzige und alleinige rein monotheistische, einen wirklichen Gott-Schöpfer Himmels und der Erden lehrende Religion ist, hat, mit vollkommener Consequenz, keine Unsterblichkeitslehre, also auch keine Vergeltung nach dem Tode, sondern blos zeitliche Strafen und Belohnungen; wodurch es sich ebenfalls von allen andern Religionen, wenn auch nicht zu seinem Vortheil, unterscheidet. Die dem Judenthum entsprossenen zwei Religionen sind, indem sie, aus besseren, ihnen anderweitig bekannt gewordenen Glaubenslehren, die Unsterblichkeit hinzunahmen und doch den Gott-Schöpfer beibehielten, hierin eigentlich inconsequent geworden. (P. I, 137; II, 323.)

Die eigentliche Judenreligion, wie sie in der Genesis und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika, dargestellt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die keine Spur von Unsterblichkeitslehre hat. Die Verachtung, in der die Juden stets bei allen ihren gleichzeitigen Völkern standen, mag großen Theils auf der armsäligen Beschaffenheit ihrer Religion beruht haben. Dieselbe ist eine Religion ohne alle metaphysische Tendenz, bestehend

in einem absurden und empörenden Theismus, der darauf hinausläuft, daß der Herr, der die Welt geschaffen, verehrt sein will; daher er vor allen Dingen eifersüchtig ist auf die übrigen Götter. (P. I, 137 fg. Anmerk.)

3) Schädlicher Einfluß des Judenthums.

Es ist als ein großes Unglück anzusehen, daß das Volk, dessen gewesene Cultur der unsrigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwa die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden — ein kleines, abgesondertes, eigensinniges, hierarchisches, d. h. durch Wahn beherrschtes, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachtetes Winkelvolk. (W. I, 274.)

Was dem über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben an Metempsychose entgegensteht, ist das Judenthum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen, sofern sie eine Schöpfung des Menschen aus Nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endlose Fortdauer nach dem Tode zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich ist es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Theile Asiens jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen; es steht noch dahin auf wie lange. (W. II, 578.)

Intoleranz ist nur dem Monotheismus wesentlich; ein alleiniger Gott ist seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Daher sind es die monotheistischen Religionen allein, also das Judenthum und seine Verzweigungen, Christenthum und Islam, welche uns das Schauspiel der Religionskriege, Religionsverfolgungen und Ketzergerichte liefern, wie auch das der Bilderstürmerei und Vertilgung fremder Götterbilder u. s. w. (P. II, 382—384.)

Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. (E. 238 ff. 162. P. I, 79; II, 397—399. 402. M. 467.)

Alle Zeiten und alle Länder haben sehr wohl das Mitleid als die Quelle aller Moralität erkannt, nur Europa nicht; woran allein der foetor judaicus Schuld ist, der hier Alles und Alles durchzieht. Da muß es dann schlechterdings ein Pflichtgebot, ein Sittengesetz, ein Imperativ, kurzum eine Ordre und Kommando sein, dem parirt wird; davon gehen sie nicht ab, und wollen nicht einsehen, daß Dergleichen immer nur den Egoismus zur Grundlage hat. (E. 249. M. 467.)

4) Anthropologische und historische Bemerkungen über die Juden.

Nie ist ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen. Demnach muß der Adam unserer Race schwarz gedacht werden. Da ferner Jehovah ihn nach seinem Bilde geschaffen, so ist auf Kunstwerken auch dieser schwarz darzustellen; wobei man ihm jedoch den herkömmlichen weißen Bart lassen kann; da die Dünnbärtigkeit nicht der schwarzen Farbe, sondern blos der Aethiopischen Race anhängt. Sind ja doch auch die ältesten Madonnenbilder sammt dem Christkinde von schwarzer Gesichtsfarbe. In der That ist das ganze auserwählte Volk Gottes schwarz, oder doch dunkelbraun gewesen und ist noch jetzt dunkler als wir, die wir von früher eingewanderten heidnischen Völkerschaften abstammen. (P. II, 169. W. II, 625.)

Moses (4. Buch, Cap. 13 ff., nebst Buch 5, Cap. 2) giebt uns ein lehrreiches Beispiel des Hergangs bei der allmäligen Bevölkerung der Erde, wie nämlich ausgewanderte mobile Horden bereits angesessene Völker zu verdrängen suchten, die gutes Land inne hatten. Die Rolle der Juden, bei ihrer Niederlassung im gelobten Lande, und die der Römer, bei der ihrigen in Italien, ist im Wesentlichen die selbe, nämlich die eines eingewanderten Volkes, welches seine früher dagewesenen Nachbarn fortwährend bekriegt und sie endlich unterjocht. Nur daß die Römer es ungleich weiter gebracht haben als die Juden. (P. II, 279, Anmerk.)

5) Emancipation der Juden.

Der ewige Jude Ahasverus ist nichts Anderes, als die Personification des ganzen jüdischen Volkes. Weil er an dem Heiland und Welterlöser schwer gefrevelt hat, soll er von dem Erdenleben und seiner Last nie erlöst werden und dabei heimathslos in der Fremde umherirren. Dies ist ja eben das Vergehen und das Schicksal des kleinen jüdischen Volkes, welches trotz seiner Heimathslosigkeit dennoch mit beispielloser Hartnäckigkeit seine Nationalität behauptet und gern wieder zu einem Lande gelangen möchte. Bis dahin lebt es parasitisch auf den andern Völkern, ist aber dabei nichtsdestoweniger vom lebhaftesten Patriotismus für die eigene Nation beseelt, den es durch das festeste Zusammenhalten an den Tag legt. Das Vaterland der Juden sind die übrigen Juden. Daraus geht hervor, wie absurd es ist, ihnen einen Antheil an der Regierung oder Verwaltung irgend eines Staates einräumen zu wollen. Die Emancipation der Juden darf nicht so weit getrieben werden, daß sie Staatsrechte, also Theilnahme an der Verwaltung und Regierung christlicher Länder erhalten. Denn alsdann werden sie erst recht con amore Juden sein und bleiben. Daß sie mit Andern gleiche bürgerliche Rechte

genießen, heischt die Gerechtigkeit; aber ihnen Antheil am Staat einzuräumen, ist absurd; sie sind und bleiben ein fremdes, orientalisches Volk, müssen daher stets nur als ansässige Fremde gelten. (P. II, 278—281.)

6) Warum die Ehe zwischen Juden und Christen zu gestatten ist.

Daß die dem Nationalcharakter der Juden anhängenden bekannten Fehler, worunter eine wundersame Abwesenheit alles Dessen, was das Wort verecundia ausdrückt, der hervorstechendste, wenn gleich ein Mangel ist, der in der Welt besser weiter hilft, als vielleicht irgend eine positive Eigenschaft, — daß diese Fehler hauptsächlich dem langen und ungerechten Drucke, den sie erlitten haben, zuzuschreiben sind, entschuldigt solche zwar, aber hebt sie nicht auf. Der vernünftige Jude, der alle Vorurtheile aufgebend, durch die Taufe aus einer Genossenschaft austritt, die ihm weder Ehre noch (einzelne Fälle ausgenommen) Vortheil bringt, ist durchaus zu loben, selbst wenn es ihm mit dem christlichen Glauben kein großer Ernst sein sollte. Um ihm jedoch auch diesen Schritt zu ersparen und auf die sanfteste Art von der Welt dem ganzen tragikomischen Unwesen ein Ende zu machen, ist gewiß das beste Mittel, daß man die Ehe zwischen Juden und Christen gestatte, ja begünstige. Dann wird es über hundert Jahre nur noch sehr wenige Juden geben. (P. II, 280.)

Jugend, s. Lebensalter.

Juridisch. Jurisprudenz, s. Recht. Rechtslehre.

Jurist, s. Arzt.

Jury.

Die Jury, aus dem rohesten englischen Mittelalter stammend, ist das schlechteste aller Criminalgerichte, da nämlich, statt gelehrter und geübter Criminalrichter, welche unter täglicher Entwirrung der von Dieben, Mördern und Gaunern versuchten Schliche grau geworden sind und so den Sachen auf die Spur zu kommen gelernt haben, nunmehr Gevatter Schneider und Handschuhmacher zu Gerichte sitzen, um mit ihrem plumpen, rohen, ungeübten, ja nicht einmal einer anhaltenden Aufmerksamkeit gewohnten Verstande die Wahrheit aus dem täuschenden Gewebe des Truges und Scheines herauszufinden, während sie noch obendrein dazwischen an ihr Tuch und ihr Leder denken und sich nach Hause sehnen, vollends aber vom Unterschiede zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit durchaus keinen deutlichen Begriff haben. Auch ist Parteilichkeit zehn mal

mehr von den Standes-Gleichen des Beklagten zu befürchten, als von den ihm völlig fremden, in ganz andern Regionen lebenden, unabsetzbaren und ihrer Amtsehre sich bewußten Criminalrichtern. Nun aber gar die Verbrechen gegen den Staat und sein Oberhaupt, nebst Preßvergehen, von der Jury richten lassen, heißt recht eigentlich den Bock zum Gärtner machen. (P. II, 274 fg.)

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.